موقف ابن تيمية من التجسيم

وأثره على أدعياء السلفية

موقف ابن تيمية من التجسيم

وأثره على أدعياء السلفية

7 شارع الجمهورية ـ عابدين ـ القاهرة
جمهورية مصر العربية

ت: 01004093521 (202+)
01147208173 (202+)

الطبعة الأولى
1438هـ - 2017م

رقم الإيداع: 22488 /2017
الترقيم الدولي I.S.B.N.
977-6214-33-61-3

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

عبد الحميد، أحمد السيد
سلسلة البيان (7)
موقف الإمام ابن تيمية من التجسيم وأثره على أدعياء السلفية/ أحمد السيد عبد الحميد
ط1-القاهرة: الوابل الصيب للنشر والتوزيع، 2017.
تدمك: 3-61-33-6214-977
1- الصفات الإلهية.
2- التشبيه والتجسيم.
3- السلفية والوهابية.

موقف الإمام ابن تيمية من التجسيم
وأثـره على أدعياء السلفيّة

تأليف

د. أحمد السيد عبد الحميد

دكتور العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة السلسلة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، آمين.

إن الفكر المتطرف يدفع إلى السلوك المتطرف، وحينما تأتلف فئة في المجتمع على هذا النهج تغدو كتوحش الخلايا السرطانية التي تفسد أعضاء الجسم وترديه، وقد كان التطرف سببا رئيسا في سقوط دول وتراجع حضارات في عالمنا المعاصر، ولذلك أخذت على عاتقها جماعة من العلماء المخلصين الغيورين على دينهم ووطنهم، وتحملت مسئولية الرد على الفكر المتطرف في الدين ، معذرة إلى ربهم ولعلهم يهتدون، فإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا .

وهذه سلسلة البيان تتوالى فكان أولها موسوعة الرد على خوارج العصر في خمس مجلدات، شملت الرد على الشبهات في محاور متعددة وجهات محيطة في الفقه والعقيدة والمناهج والأصول والحضارة . وتلاها منظومة القيم الأخلاقية ثم الصفات الإلهية بين الرازي وابن تيمية ثم فقه حب الحياة والسلف والسلفية بين التنزيه والتشبيه ثم حكاية الإرهاب ... إلخ.

والسلسلة مقسمة إلى حلقات ، حلقات عملت على الهدم، هدم الفكر المتطرف في الدين من جهة العقيدة والشريعة والأخلاق والمعاملات، وحلقات للبناء ، تبنى العقلية العلمية حسب النموذج الإسلامي، باعتماد التفكير المنهجي، وتقدير التراث وعلماء الدين.

ولن نكون من الخالفين أو القاعدين عن مواجهة هؤلاء النابتة، فنسأل الله أن ينفع بهذه السلسلة ويرد عن أمتنا هذه الفتنة التي تهدد أمنها واستقرارها.

أ.د علي جمعة

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين وخاتم النبيين والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد، فإن الله أرسل رسله للناس إحسانا منه وتفضلا؛ ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ظلمات الجهل والتعبد لغيره من الأصنام والأوثان والأشخاص إلى نور الوحدانية والتنزيه . قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ (79) وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران : 80]

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحديد: 9]

فعلمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف نعبد الله وحده لا شريك له المتصف بكل كمال وجلال وجمال، والمنزه عن كل نقص وعيب، ولكن بعض المسلمين شذ وضل حيث فهم من بعض النصوص ما يجسد الإله ويجسمه ويشبهه بخلقه، فقيد الله العلماء المخلصين ليردوا على هؤلاء ويأخذوا على أيديهم حتى يرجعوا عما دخلوا فيه من التشبيه إلى الحد الذي جعله الله لذلك وهو وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:11] وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص:4]

وعليه فقد ارتأينا أن نظهر هذه الرسالة العلمية الرصينة عن مقولة التجسيم التي روج لها وأشاعها في القرن السابع ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومن سار سيرهم في القرن الأخير من مدعي السلفية، والذين أصلوا لفكر الجماعات المنحرفة والمتطرفة، وحيث نقدم للناس سلسلة البيان تلك والتي تشكل حلقتها الأولى الهدم لمظاهر الانحراف والتطرف في الفكر الديني؛ فإنه من المهم أن نظهر للناس خطورة هذه المقولة وانحرافها بالعقيدة الإسلامية جميعها عن جادة الصواب وميزتها الأولى وهو تنزيه الخالق.

وقد أحسن وأجاد الدكتور أحمد السيد عبد الحميد في رسالته "موقف الإمام ابن تيمية من التجسيم وأثره على أدعياء السلفية" في عرض مقولة التجسيم من نشأتها ثم تطورها عند ابن تيمية ثم خفوتها وإحيائها من جديد عند المعاصرين النابتة، الذين طالت أيديهم العقيدة بالفساد، وطالت أيديهم حياة الناس بالاعتداء والبطش والإفساد وبتدمير العمران وخراب الحضارات.

فنسأل الله عز وجل أن ينفع بتلك الرسالة المخلصة عموم الناس، وأن يرد عن بلدنا وأمتنا كيد الكائدين وجهل الجاهلين .

أ.د علي جمعة

شكر وتقدير

أحمدُ الله سبحانه على إتمام هذا العمل، وأشكره على إنجاز هذا البحث، وأسأله سبحانه التوفيق والسداد، وأن يكون هذا العمل خالصًا لوجهه.

وامتثالاً لأمر الله تعالى: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَيَّ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٤﴾﴾ (لقمان:14)

أسجل شكري وعرفاني بالجميل وتقديري لوالدي رحمه الله فقد غرس في نفسي حبَ العلم والإخلاصَ فيه، وأتوجه بالشكر لأمي التي وقفت بجواري، وشجعتني؛ فلولاها بعد ربي ما كنت قد سرتُ في هذا الطريق. فاللهَ أسألُ أن يطيل في عمرها وأن يمتعَها بالصحة والعافية.

وإظهارًا للجميل، واعترافًا بالفضل لأهله، وامتثالًا لقول رسول الله ﷺ: "مَنْ أَتَى إِلَيْكُمْ مَعْرُوفًا فَكَافِئُوهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَا تُكَافِئُونَهُ فَادْعُوا لَهُ، حَتَّى تَعْلَمُوا أَنْ قَدْ كَافَأْتُمُوهُ".(1)

أتوجه بخالص الشكر وجميل العرفان لأستاذي الجليل فضيلة الأستاذ الدكتور: إسماعيل محمد إسماعيل، الذي تفضل بقبول الإشراف على هذه الرسالة، ولقد فتح لي صدره، وغمرني بحسن خلقه، وأعطاني من سعة علمه، فوجهني إلى ما فيه صلاح أمري، وأفادني بصواب رأيه وحسن توجيهه، ولم يبخل عليّ بوقت مع ضيق وقته، فجزاه الله عني خير الجزاء، ورفع الله درجته، وأبقاه ذخرًا لطلبة العلم.

كما أتوجه بخالص الشكر وعظيم التقدير لفضيلة الأستاذ الدكتور: محمد شلبي شتيوي، الذي تفضل بقبول الإشراف على هذه الرسالة، فمنّ عليّ بالتوجيه وحسن الإرشاد، فكان لي أبًا ونعم الأب، وقد أفاض عليّ بعلمه الغزير، وكان له أكبر الأثر في إخراج هذا العمل إلى حيز الوجود، فالله أسأل أن يمد في عمره، ويمتعه بالصحة والعافية، وأن يبارك في ذريّته.

(1) رواه الإمام أحمد في مسنده، عن ابن عمر رضي الله عنهما، ج9، ص266

كما أتوجه بخالصِ الشكرِ وعظيمِ التقديرِ لأستاذي الأستاذ الدكتور: أحمد السيد علي رمضان، والأستاذ الدكتور السيد محمد عبد الرحمن، لتكرمهما بقبول مناقشة الباحث على هذه الرسالة.

فجزاهما الله عني خير الجزاء، لما قدماه من نصح، وحسن توجيه للباحث.

كما أشكر إخوتي وأساتذتي وكلَّ من علمني حرفًا، وأخص هنا أساتذتي في قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالمنصورة.

والحمد لله أولاً وأخيرًا.

إهداء

إلى أمي.. القلب الحنون وزهرة الحياة ونورها.. اعترافًا بالفضل وإقرارًا بالعطاء.

إلى روح أبي .. إلى أغلى إنسان غيّبه الموت وأضحى مزاره بعيدًا على قرب قريبًا على بُعد.

إلى ولدي عمر.. الذي أسأل الله تعالى أن يجعله قرّة عين أبيه.

إلى زوجتي.. التي تعبت معي وقاسمتني أفراحي وأحزاني.

أهدي هذه الرسالة

المقدمة

وتشتمل على:

ـ أهميّة الموضوع.

ـ أسباب اختيار الموضوع.

ـ منهج البحث.

ـ خطة البحث.

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ سيدنا وحبيبنا وقائدنا ومصطفانا محمدًا رسول الله. فاللهمّ صل وسلم وبارك على هذا النبي الأمين، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين.

أمّا بعد؛

فقد كان السلف الصالح - رضي الله تعالى عنهم- حريصين أشدّ الحرص على وحدة الأمّة الإسلامية، وعلى سلامة عقيدتها؛ فسدوا أبواب البدعة، وزجروا مَنْ حاول إظهارها في الناس، وقد حُفظت في ذلك المواقف التي تدل على حرصهم على المحافظة على عقيدة المسلمين نقية ناصعة، ولا أدلّ على هذا من صنيع سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع صَبيغ بن عِسْل[1] عندما قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن وعن أشياء، فبلغ ذلك عمر رضي الله عنه فبعث إليه عمر فأحضره وقد أعدّ له عراجين من عراجين النخل. فلمّا حضر قال له عمر: من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ. فقال عمر رضي الله عنه : وأنا عبد الله عمر، ثمّ قام إليه فضرب رأسه بعرجون فشجّه، ثمّ تابع ضربه حتى سال دمه على وجهه، فقال: حسبك يا أمير المؤمنين فقد والله ذهب ما كنت أجد في رأسي.[2]

---

(1) ورد في ضبط اسمه أنّه ابن عسيل بضم العين وفتحها وهو خطأ؛ يقول مرتضى الزبيدي: «صَبيغُ بنُ عُسَيْلٍ، هَكَذَا عُسَيْل فِي سائِرِ النُّسَخِ، فَفِي بَعْضِها كزُبَيْرٍ، وَفِي بَعْضِها كأَمِيرٍ، وكِلاهُمَا خَطَأٌ، والصَّوابُ عِسْلٌ بكَسْرِ العَيْنِ». تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي ت 1205هـ، ج22، ص 520، مطبعة حكومة الكويت، الثانية، 1987م.

(2) روى هذه القصة الدارمي في سننه ج1، ص252، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع،

فمتبعو المتشابه في قلوبهم زيغ، وفي نفوسهم مرض؛ ولذا حذّر الله تعالى منهم في قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾ (آل عمران: 7).

وحذّر منهم رسول الله ﷺ في الحديث الذي رواه الإمام أحمد بسنده عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: قَرَأَ رسول اللهِ ﷺ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾

فَإِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِيهِ، فَهُمُ الَّذِينَ عَنَى الله عَزَّ وَجَلَّ، فَاحْذَرُوهُمْ ".[1]

وهذا الزيغ ليس هو خروج الناس عن العقيدة الصافية فقط، بل إنّه قد يؤدي إلى الإلحاد أي إنكار وجود الله تعالى؛ فبدعة التجسيم التي نحن بصددها قد أدّت بكثير من المفكرين الغربيين إلى هذا الإلحاد[2]؛ فبعد الثورة العلميّة في العصر الحديث واكتشاف الذرة، أصبح من المستحيل التصديق بوجود إله مُجسَّم، بل لا بدّ أن يكون هذا الإله مبرأ عن المادة، منزهًا

المملكة العربية السعودية، الأولى، 2000م.

(1) رواه الإمام أحمد في مسنده، ج40، ص255، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الأولى، 2001م.

(2) وضّح هذا المُلحد ريتشارد دوكنز في مناظرته الشهيرة مع جون لينكس، والتي هي بعنوان: هل دفن العلم الإله؟ فتحدّث (دوكنز) عن سبب إلحاده، فبيّن أنّ سبب ذلك هو عدم وجود إله في الأديان التي اطّلع عليها مبرأ عن الماديّة والجسميّة، فبدأً من آلهة اليونان المشخصة إلى المسيح عليه السلام، هذه الآلهة يستحيل أن تكون هي مَنْ خلق العالم! كيف، والإله تحمله أمه في بطنها، ثمّ يجوع ويعطش، ويمشي ويتعب، ويُعذب ويصلب، هذا لا يصح أن يكون خالق الكون على اتساعه. انظر هذه المناظرة على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) على موقع يوتيوب.

عن الجسميّة، لأنّ المادة تفنى لا محالة، ومن ثمّ فلا بدّ أن يكون الله تعالى مبرأ عن الماديّة والجسميّة.

فبدعة التجسيم هذه، إذا انتشرت فلن تكمن خطورتها في الانحراف العقدي فقط، وإنّما خطورتها في أنّها سبب رئيس في نشر الإلحاد.

ولقد حاول أعداء الإسلام قديمًا إفساد عقيدة المسلمين؛ فحاولوا إدخال التجسيم ضمن عقائد المسلمين، وقد نجحوا فعليًّا في هذا فاعتنق بعض المسلمين هذه العقيدة، وعُرف هؤلاء بالمجسمة، ولقد نقد علماء الإسلام مقالة التجسيم وتبرءوا من أصحابها، وكانوا ينهون العامة من الخوض في ذات الله تعالى، وقد ألّف حجة الإسلام الغزالي إلجام العوام عن علم الكلام، وظلّ الأمر هكذا، ولم يكن للمجسمة صوت مسموع إلى أن ظهر أدعياء السلفية فنعوا على جماهير علماء الأمّة اعتقادهم تنزيه رب العالمين عن الجسميّة، وبذلوا جهدًا جبارًا في تضليل علماء الأمّة، وهو جهد لو بُذل نصفه في محاربة العلمانيّة لكادت أن تختفي من حياتنا!

وقد سلك أدعياء السلفية في دراسة العقيدة مسلكين:

المسلك الأول: الانتقاص من أهل السنة الأشاعرة والماتريدية وفضلاء الحنابلة، وعدوهم من المبتدعة، وجعلوا الإمام ابن تيمية الحكم الذي يرجع إليه في الحكم على عقيدتهم، فما من مؤلف في العقيدة يتطرق إلى عقائد المخالفين لهم إلا وابن تيمية هو الفيصل في كل مسائله، وهذا المسلك واضح في رسائلهم العلمية "الماجستير والدكتوراه" التي تُمنح في تخصص العقيدة.[1]

(1) كما في رسالة: منهج الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة، للباحث: محمد إسحاق كندو، ورسالة: آراء العز بن عبد السلام الاعتقادية عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، للباحثة: ليلى محمد سهل الثبيتي، ورسالة: أبو المعين النسفي وآراؤه في التوحيد عرضًا ونقدًا على ضوء عقيدة السلف، للباحث: صالح بن درباش بن موسى

وهم في هذا المسلك وصفوا حجة الإسلام الغزالي وابن حجر والنووي وسلطان العلماء العز بن عبد السلام وجلّ علماء الأمّة بالضلال، وهو تنكر للجميل لهؤلاء الأعلام الذين خدموا الدين والأمّة، بل هو هدم لتراث الأمّة، وإضاعة لهيبة الدين في نفوس الناس، فالشبل الذي يقرأ ويسمع أنّ فحول علماء الأمّة من الضُلاّل لن يوقر كبيرًا، بل يتيه في موجة من الشك قد تنتهي به إلى الإلحاد والكفر والعياذ بالله.

وهو أيضًا تمزيق للأمّة الإسلامية على أساس عقدي؛ فمن خالف هذا المنهج فقد مرق عن منهج أهل السنّة والجماعة، وهو مبتدع ضال! في وقت تشتد فيه حاجة الأمّة إلى الوحدة؛ للتصدي لحملات التنصير، وتشويه الإسلام.

أمّا **المسلك الثاني** الذي سلكه أدعياء السلفية في دراسة العقيدة: فهو إحياء كتب المجسمة على أنّها هي المعبرة عن منهج السلف الصالح، ولقد ظهر هذا في نشر كتب المجسمة الأوائل على أنّ عقيدة هؤلاء هي عقيدة السلف؛ ككتاب السنة المنسوب زورًا للإمام عبد الله بن أحمد بن حنبل، هذا الكتاب حُقق في رسالة جامعية، ونُشر، وفيه ادّعى محققه أنّه من أمهات مصادر العقيدة في كتب السلف.

الزهراني، ورسالة: آراء ابن حجر الهيتمي الاعتقادية عرض وتقويم في ضوء عقيدة السلف، للباحث: محمد بن عبد العزيز الشايع، ورسالة: الماتريدية دراسة وتقويمًا، للباحث: أحمد بن عوض الله اللهيبي الحربي، ورسالة: الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، للباحث: الشمس السلفي الأفغاني، وقد نشرها الباحث بعنوان: عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، ورسالة: آراء الكلابية العقدية وأثرها في الأشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، للباحثة: هدى بنت ناصر الشلالي، ورسالة: الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية في ضوء عقيدة السلف، للباحث: جودي صلاح الدين النتشة، ورسالة: آراء القرطبي والمازري الاعتقادية من خلال شرحيهما لصحيح مسلم دراسة وترجيح، للباحث: عبد الله بن محمد بن ريمان الريمان، ورسالة: زاهد الكوثري وآراؤه الاعتقادية عرض ونقد، للباحث: علي بن عبد= =الله الفهيد، ورسالة: الشيخ محمد أبو زهرة وآراؤه الاعتقادية عرضًا ونقدًا، للباحث: فهد بن أحمد النمري، وغيرها من الرسائل والمؤلفات.

على الرغم من أنّ هذا الكتاب فيه من التجسيم ما لا يخفى على ذي عينين، ففيه أنّ الله يجلس على العرش وله ثقل عليه يئط منه العرش، وأنّ له صدرًا وذراعين، وجعل الله تعالى على صورة آدم البشرية، وغير هذا من التجسيم الصريح.

ومن الكتب التي نشرها أدعياء السلفية كتاب نقض عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، المنسوب لعثمان بن سعيد الدارمي، وكتاب إبطال التأويلات لأبي يعلى الفراء، وكتاب العرش لابن أبي شيبة، وغيرها من الكتب التي تشيع التجسيم في عقائد المسلمين.

وإذا عرفنا أنّ علماء المسلمين قد اختلفوا في الإمام ابن تيمية هل هو من المجسمة أو لا؟ وإذا كان أدعياء السلفية قد جعلوا ابن تيمية إمامهم في نقد علماء الأمّة، وكذلك ادّعوا أنّ كتب المجسمة تحمل عقيدة السلف. فإنّه يُطرح هنا سؤال: هل يعتقد أدعياء السلفية عقيدة الدّارمي وأبي يعلى الفرّاء وغيرهما من الحشوية؟ وما هو مدى متابعة أدعياء السلفية للإمام ابن تيمية؟

أسباب اختياري للموضوع:

1 - اختلاف كلمة الباحثين والمؤرخين حول الإمام ابن تيمية، هل هو من المجسمة أو لا؟ فأردتُ اكتشاف الحقيقة ومن ثمَّ الإجابة على هذا السؤال.

2 - طباعة كتاب بيان تلبيس الجهمية كاملاً، وهو من أهم كتب الإمام؛ حيث إنّه يرد فيه على الإمام الرازي، وقد طبع منه جزءان قبل ذلك، طبعهما محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، وحققه كاملاً ثمانيةٌ من الباحثين في رسائل للدكتوراه، وطبع الكتاب كاملاً لأول مرة، عام 2005م. مما يتيح دراسة الإمام ابن تيمية بصورة كاملة، وهو الكتاب الذي تمنى الدكتور محمد خليل الهرّاس الاطلاع عليه لكنّه لم يتح له ذلك.[1]

(1) انظر: باعث النهضة الإسلامية: ابن تيمية السلفي، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، الدكتور: محمد خليل الهرّاس، ص144، المطبعة اليوسفية بطنطا، الأولى، 1952م.

3 – ضرورة تبيين الصلة بين الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفية؛ فإذا كان الإمام مجسمًا فهل هم مجسمة؟ وإذا كان الإمام منزهًا فهل هم منزهة؟ وإذا كان مجسمًا هل خالفوه ونزهوا؟ وإذا كان منزهًا هل خالفوه وجسموا؟

منهجي في الرسالة:

أولاً: منهجي قائم على المقارنة والتحليل والنقد، وقد استخدمتُ أيضًا المنهج التاريخي عند الحديث عن التجسيم عند الأمم القديمة، وتسلل التجسيم للأمّة الإسلاميّة.

ثانيًا: نقلتُ النصوص التي ناقشتها دون تدخل مني في الصياغة؛ لأنّه كثيرًا ما قيل: إنّ الإمام ابن تيمية أشاعوا عنه وقولوه ما لم يقله[1]، وقد اضطرني هذا إلى نقل نصوص طويلة قد كان من الممكن اختصارها.

ثالثًا: النصوص التي نقلتها عن الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفية ذكرتها من مصادرها الأصلية.

رابعًا: تتبعتُ آراء أدعياء السلفية في المسألة التي أبحثها وبينتُ وجوه الاتفاق والاختلاف فيما بينهم وبين الإمام ابن تيمية.

خامسًا: لم أستبعد أخبار الآحاد مع إفادتها الظن كما قرّر ذلك العلماء، وإنّما ناقشت الخبر – رواية ودراية – في ضوء الصناعة الحديثية، لأنّه كثيرًا ما ادُعي أنّ أهل السنة ردوا السنة النبوية بسبب موقفهم من خبر الآحاد[2].

---

(1) انظر على سبيل المثال: العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، شمس الدين= =محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن يوسف الدمشقي الحنبلي، ت: 744هـ، ص344، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكاتب العربي، بيروت، وغاية الأماني في الرد على النبهاني، أبو المعالي محمود شكري بن عبد الله بن محمد بن أبي الثناء الآلوسي، ت: 1342هـ، ج1، ص457، تحقيق: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الأولى، 2001م.

(2) انظر على سبيل المثال: موقف الأشاعرة من العقيدة، الدكتور: سفر الحوالي، ص19، 20، مكتبة العلم، القاهرة،

وسلكتُ هذا المسلك كي أنظر في الخبر هل يصح الاستدلال به على المسألة المبحوثة أو لا؟

سادسًا: بيّنتُ الصلة بين رأي الإمام ابن تيمية والمجسمة الأوائل سواء كان بالموافقة أو المخالفة.

الدراسات السابقة

هناك ثلاث دراسات سابقة اطّلع عليها الباحثُ وأفاد منها، هي كالتالي:

1- التجسيم عند المسلمين - مذهب الكرّاميّة، للدكتورة: سهير مختار، وهي دراسة مستوعبة لرأي الكرّاميّة في التجسيم.

2- التجسيم عند اليهود والنصارى وأثر ذلك على الكرّامية والحشويّة، للدكتور: سعيد الهواري، اهتمّ فيها بنشأة التجسيم، وتسربه من الأمم الوثنيّة إلى اليهوديّة والنصرانيّة، وأثر هذا التسرب أو التأثر على الكرّاميّة والحشويّة. ولكن يلاحظ على هذه الدراسة أشياء:

أ- عند الحديث عن التجسيم عند الأمم الوثنيّة ذكر الدكتور الهواري أنّ التوحيد تطور في الفكر البشري؛ فبعدما كانت الأمم وثنيّة نضج فكرهم فارتقوا إلى التوحيد. وهذا خطأ، ولذا كان لا بدّ من استدراكه في بحثنا هذا.

ب- لم يطلع الدكتور الهواري على أهم كتب الحشويّة؛ ككتاب إبطال التأويلات لأبي يعلى الفرّاء، وكتاب الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني، والعرش لابن أبي شيبة، وغيرها، واكتفى في حكاية مذهب حشويّة الحنابلة ونقده على ما كتبه ابن الجوزي الحنبلي.

ج- لم يدرس الدكتور الهواري التجسيم في فكر أدعياء السلفيّة.

3- التجسيم في الفكر الإسلامي، للدكتور صهيب السقار، وقد اهتمّ الدكتور السقار في دراسته هذه بمذهب الحشويّة والكرّاميّة في التجسيم، وتطرق إلى ابن تيمية إلا أنّه لم يستقص

بدون، وفرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، الدكتور: غالب بن علي عواجي، ج3، ص1245، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، جدة، الرابعة، 2001م.

آراء ابن تيمية في التجسيم، ولم يطلع كذلك على كتاب بيان تلبيس الجهميّة لابن تيمية، فقد طُبع الكتاب حديثًا، ولم يتطرق إلى التجسيم عند أدعياء السلفيّة إلا في مبحث واحد عدد صفحاته ثلاث عشرة صفحة.

وبهذا لم تكن هناك دراسة مستوعبة لرأي ابن تيمية في التجسيم واستقراء موقفه بشكل كامل من كلّ كتبه، وكذلك لم تكن هناك دراسة مستوعبة لرأي أدعياء السلفيّة في موضوع التجسيم، واستقراء مواقفهم فيه، ومدى تأثرهم بابن تيمية أو مخالفتهم له.

خطة الرسالة

قسمتُ البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وبابين، وخاتمة:

أمّا المقدمة، فقد أشرت فيها إلى أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والمنهج المتبع فيه. وتحدثتُ في التمهيد عن نبذة مختصرة عن الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفية. وجاء الباب الأول بعنوان: التجسيم ونشأته في الفكر الإسلامي وأهم الفرق التي اعتنقته.

ويتكون من فصلين:

الفصل الأول: تعريف التجسيم ونشأته.

الفصل الثاني: أهم الفرق المجسمة في الفكر الإسلامي.

وجاء الباب الثاني بعنوان: شبه المجسمة وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفية منها.

ويتكون من فصلين:

الفصل الأول: الشبه النقلية وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفية منها.

الفصل الثاني: الشبه العقلية وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفية منها.

والخاتمة وتشتمل على أهم نتائج البحث والتوصيات.

وفي الختام أسأل الله العلي العظيم أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم.

تمهيد

ويشتمل على:

- التعريف بالإمام ابن تيمية.
- التعريف بأدعياء السلفيّة.

أولاً: **الإمام ابن تيمية** (661 – 728هـ = 1263 – 1328م)

1 – **اسمه ولقبه وكنيته وأسرته ونشأته**

هو تَقِيّ الدّين أَبُو الْعَبَّاس، أَحْمَد بن الشَّيْخ الإِمَام الْعَلامَة شهَاب الدّين أبي المحاسن عبد الحليم بن الشَّيْخ الإِمَام الْعَلامَة شيخ الْإِسْلَام مجد الدّين أبي البركات عبد السلام بن أبي مُحَمَّد عبد الله بن أبي الْقَاسِم الْخضر بن مُحَمَّد بن الْخضر بن عَليّ بن عبد الله ابْن تَيْمِية الْحَرَّانِي.[(1)]

فاسمه أحمد، وأبوه شهاب الدين عبد الحليم، وقد لقبه محبوه ومناصروه بشيخ الإسلام؛ يقول مرعي الكرمي الحنبلي: «وَبِالْجُمْلَةِ فَذكر الْعلمَاء الْأَعْلَام الَّذين ترجموا ابْن تَيْمِية بشيخ الْإِسْلَام وأثنوا عَلَيْهِ مِمَّا يطول ذكر مِنْهُم صَاحب الرَّد الوافر نَحْو ثَمَانِينَ».[(2)]

أمّا كنيته فقد كُني بأبي العباس، وابن تيمية، واشتهر بابن تيمية، وعن سبب هذه الكنية يقول الذهبي: «قِيْلَ: إِنَّ جدَّه حَجَّ عَلَى دربِ تَيْمَاءَ، فَرَأَى هُنَاكَ طِفْلَةً، فَلَمَّا رَجَعَ، وَجدَ امْرَأَتَه قَدْ وَلَدَتْ لَهُ بِنْتًا، فَقَالَ: يَا تَيْمِيَةُ! يَا تَيْمِيَةُ! فَلقِّبَ بِذَلِكَ. وَأَمَّا ابْن النَّجَّارِ، فَقَالَ: ذكرَ لَنَا أَنَّ جَدَّه مُحَمَّدًا كَانَتْ أُمُّهُ تُسَمَّى تَيْمِيَةَ، وَكَانَتْ وَاعِظَةً».[(3)] فنسب إليها، وصار ابن تيمية.

وولد بحرّان يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة، وقيل: ثاني عشر من ربيع[(4)]، والتاريخ الأول هو ما عليه أغلب المؤرخين، والثاني عليه قليل من المؤرخين ،

---

(1) العقود الدرية، ابن عبد الهادي، ص18، والبداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ت: 774هـ، ج14، ص156، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الأولى، 1988م.

(2) الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية، مرعي بن يوسف بن أبى بكر بن أحمد الكرمى المقدسي الحنبلى، ت: 1033هـ، ص61، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 1404هـ.

(3) سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ت: 748هـ، ج16، ص218، دار الحديث، القاهرة، 2006م.

(4) العقود الدرية، ابن عبد الهادي، ص18.

ولعلّهم كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «يريدون أن يقولوا إنّه ولد في اليوم الذي ولد فيه النبي ﷺ لأنّه سيحيي شريعته».[1]

وحَرّان التي ولد بها ابن تيمية ضبطها ياقوت الحموي بفتح الحاء وتشديد الراء[2]، «مدينة من ديار مضر، قديمة عتيقة، لا يدرى متى بُنيت، يقال بناها هران أخو إبراهيم عليه السلام وهو أبو لوط عليه السلام، ويقال هارن، وإليه تنسب حران، وهي مدينة الصابئين ولهم بها تل عليه مصلاهم، وهم يعظمونه وينسبونه إلى إبراهيم عليه السلام»[3]، وتقع حرّان اليوم جنوب شرق تركيا عند منبع نهر البليخ أحد روافد نهر الفرات على مقربة من سوريا.

أسرته

اشتهرت بمدينة حرّان أسرة ابن تيمية وهي أسرة حنبلية؛ فأبوه شهاب الدين عبد الحليم المولود سنة سبع وعشرين وستمائة، وتوفي سنة ثنتين وثمانين وستمائة، عنه يقول الذهبي: «شيخ حرّان وحاكمها وخطيبها بعد موت والده»[4]، ويقول عنه ابن كثير: «مفتي الفرق، الفارق بين الفرق، كان له فضيلة حسنة، ولديه فضائل كَثِيرَةٌ، وَكَانَ لَهُ كُرْسِيٌّ بِجَامِعِ دِمَشْقَ يَتَكَلَّمُ عليه عن ظاهر قَلْبِهِ، وَوَلِيَ مَشْيَخَةَ دَارِ الْحَدِيثِ السُّكَّرِيَّةِ بِالْقَصَّاعِينَ، وبها كان سكنه، ثُمَّ دَرَّسَ وَلَدُهُ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ بِهَا بَعْدَهُ، وَدُفِنَ بِمَقَابِرِ الصُّوفِيَّةِ رَحِمَهُ اللَّهُ».[5]

---

(1) ابن تيمية، حياته وعصره – آراؤه وفقهه، الإمام محمد أبو زهرة، ص17، دار الفكر العربي، القاهرة.

(2) المشترك وضعًا والمفترق صقعًا، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: 626هـ، ص124، عالم الكتب، الثانية، 1986م.

(3) الروض المعطار في خبر الأقطار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحِميرى، ت: 900هـ، ص191، تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الثانية، 1980م.

(4) العبر في خبر من غبر، المؤلف، شمس الدين الذهبي، ج3، ص350، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.

(5) البداية والنهاية، ابن كثير، ج13، ص355

وأمه هي ست النعم بنت عبد الرحمن؛ يقول عنها ابن كثير: «الشيخة الصالحة ست النعم بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدُوسٍ الحرانية، والدة الشيخ تقي بن تيمية عمرت فوق السبعين سنة، وَلَمْ تُرْزَقْ بِنْتًا قَطُّ، تُوُفِّيَتْ يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ الْعِشْرِينَ مِنْ شَوَّالٍ وَدُفِنَتْ بِالصُّوفِيَّةِ وَحَضَرَ جِنَازَتَهَا خَلْقٌ كَثِيرٌ وَجَمٌّ غَفِيرٌ رَحِمَهَا اللَّهُ».[1]

وجدّه مجد الدّين أبو البركات عبد السلام المولود سنة تسعين وخمسمائة، وتوفي سنة ثنتين وخمسين وستمائة يقول عنه الذهبي: «كان إمامًا حجَّة بارعًا فِي الفقه والحديث، وله يد طولى فِي التفسير، ومعرفة تامة بالأصول، واطلاع على مذاهب الناس. وله ذكاء مفرط؛ ولم يكن فِي زمانه أحد مثله في مذهبه».[2]

ولابن تيمية ثلاثة من الإخوة؛ الأول هو: «أَبُو القاسم بْن مُحَمَّد بْن خَالِد بْن إِبْرَاهِيم، الحراني، الفقيه التاجر، بدر الدين، أَخُو الشيخ تقي الدين ابْن تيمية لأمه... كَانَ فقيهًا عالِمًا إمامًا بالجوزية... توفي يَوْم الأربعاء ثامن جمادى الآخرة سنة سبع عشرة وسبعمائة»[3]، والثاني هو: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ الْحَلِيمِ بْنِ عَبْدِ السَّلامِ بْنِ تَيْمِيَةَ الشَّيْخُ زَيْنُ الدِّينِ الْحَرَّانِيُّ، قال عنه الذهبي: «عَالِمٌ فَاضِلٌ، خَيِّرٌ دَيِّنٌ، وُلِدَ سَنَةَ ثَلاثٍ وَسِتِّينَ وَسِتِّ مِائَةٍ... تُوُفِّيَ سَنَةَ ثَمَانٍ وَأَرْبَعِينَ وَسَبْعِ مِائَةٍ»[4]، والثالث هو: عَبْد اللَّهِ بْن عَبْد الحليم بْن عَبْد السَّلام، قال عنه ابن رجب: «الفقيه الإِمَام، الزاهد، العابد القدوة المتفنن، شرف الدين أَبُو مُحَمَّد، أَخُو الشيخ تقي الدين:

---

(1) البداية والنهاية، ابن كثير، ج14، ص90

(2) تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، شمس الدين الذهبي، ج14، ص 728 باختصار، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الأولى، 2003م.

(3) ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب، ج4، ص421، 422 باختصار.

(4) معجم الشيوخ الكبير، الذهبي، ج1، ص261، 262، تحقيق: الدكتور محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف، الأولى، 1988 م.

ولد في حادي عشر محرم سنة ست وستين وستمائة بحران... توفي رحمه الله تعالى يوم الأربعاء رابع عشر جمادى الأولى سنة سبع وعشرين وسبعمائة بدمشق».[1]

نشأته

انتقل ابن تيمية صغيرًا مع أسرته إلى دمشق واستقرّ بهم المثوى حيث هاجم التتار بلاد حرّان، وفي دمشق ظهر نبوغ ابن تيمية؛ جاء في العقود الدرية ما نصه: «واتَّفق أنَّ بعض مشايخ العلماء بحلب قدم إلى دمشق وقال: سمعتُ في البلاد بصبيٍّ يُقال لهُ أحمد بن تيميةَ، وأنّه سريعُ الحفظ، وقد جئت قاصدًا لعلِّي أراه. فقالَ له خيَّاط: هذه طريقُ كُتَّابه، وهو إلى الآن ما جاء، فاقعد عندنا السَّاعة يجيء يعبر علينا ذاهبًا إلى الكُتَّاب. فجلس الشَّيخ الحلبيُّ قليلاً فمرَّ صبيانُ، فقالَ الخيَّاط للحلبيِّ: هذاك الصبيُّ الذي معه اللَّوح الكبير هو أحمد بن تيمية. فناداه الشَّيخ فجاء إليه، فتناول الشَّيخ اللَّوحَ فنظر فيه ثُمَّ قال: يا ولدي! امسح هذا حتى أُملي عليك شيئًا تكتبُه. ففعل، فأملى عليه من متون الأحاديث أحد عشر أو ثلاثة عشر حديثًا، وقال له اقرأ هذا فلم يزد على أن تأمَّله مرة بعد كتابتِه إياه ثم دفعه إليه، وقال: اسمعه علي فقرأه عليه عرضًا كأحسن ما أنت سامع، فقال له: يا ولدي امسح هذا، ففعل فأملى عليه عدَّة أسانيد انتخبها ثمّ قال اقرأ هذا، فنظر فيه كما فعل أول مرة. فقام الشَّيخ وهو يقولُ إن عاش هذا الصَّبيُّ ليكوننَّ له شأنٌ عظيمٌ، فإنَّ هذا لم يُرَ مثلُه أو كما قَالَ».[2]

من هذه الحادثة يتبين اجتهاد ابن تيمية في طلب العلم، وفرط ذكائه، وذاكرته القوية التي لفتت انتباه الناس.

---

(1) ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب، ج4، ص478- 483 باختصار.

(2) العقود الدرية، ابن عبد الهادي، ص20

وقد اجتهد ابن تيمية في التحصيل العلمي صغيرًا فقرأ كتب الحديث والعربية والفقه وغيرها؛ فقد كانت دمشق كما يقول الشيخ أبو زهرة «عشّ العلماء»[1]، وكان فيها مدارس للحديث النبوي الشريف، وفيها مدارس الفقه بمذاهبه الأربعة، ومدارس العربية، وغيرها، وقد تلقى ابن تيمية في هذه المدارس حتى إنّ ابن عبد الهادي يعد شيوخه فيقول: «وشيوخه الذين سمع منهم أكثر من مائتي شيخ».[2]

أبرزهم أبوه الشيخ عبد الحليم بن عبد السلام، والشيخ: زين الدين أحمد بن عبد الدائم المقدسي الحنبلي، والشيخ: شمس الدين الحنبلي، والقاضي: شمس الدين بن عطاء الحنفي، والشيخ: جمال الدين البغدادي، وغيرهم.[3]

وقد ظلّ ابن تيمية طالبًا للعلم حتى توفي أبوه شهاب الدين عبد الحليم في عام ثنتين وثمانين وستمائة فجلس ابن تيمية مكان أبيه مُدرسًا في الجامع الكبير بدمشق، وذلك بعد وفاة أبيه بسنة؛ يقول ابن كثير: «ثُمَّ دَخَلَتْ سَنَةُ ثلاث وثمانين وستمائة، فِي يَوْمِ الِاثْنَيْنِ ثَانِي الْمُحَرَّمِ مِنْهَا دَرَّسَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الْعَالِمُ الْعَلَّامَةُ تَقِيُّ الدِّينِ أَبُو العباس أحمد ابن عبد الحليم بن عبد السَّلام بن تَيْمِيَّةَ الْحَرَّانِيُّ بِدَارِ الْحَدِيثِ السُّكَّرِيَّةِ الَّتِي بِالْقَصَّاعِينَ».[4] أي أنّ عمره وقتها كان اثنتين وعشرين سنة، وكان كما يقول الذهبي فيما ينقله عنه ابن عبد الهادي: «يتوقد ذكاء، وسماعاته من الحديث كثيرة، وشيوخه أكثر من مائتي شيخ، ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى، وحفظه للحديث ورجاله، وصحته وسقمه، فما يلحق فيه، وأمّا نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين – فضلا عن المذاهب الأربعة – فليس له فيه نظير، وأمّا معرفته بالملل

(1) ابن تيمية، أبو زهرة، ص23

(2) العقود الدرية، ابن عبد الهادي، ص19

(3) ذكر بعضهم ابن رجب؛ انظر: ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب، ج4، ص493

(4) البداية والنهاية، ابن كثير، ج13، ص355

والنحل، والأصول والكلام، فلا أعلم له فيه نظيرًا، ويدري جملة صالحة في اللغة، وعربيته قوية جدًا، ومعرفته بالتاريخ والسير فعجب عجيب، وأمّا شجاعته وجهاده وإقدامه فأمر يتجاوز الوصف ويفوق النعت، وهو أحد الأجواد الأسخياء الذين يضرب بهم المثل، وفيه زهد وقناعة باليسير في المأكل والملبس».[1]

2 – جانب من جهاد ابن تيمية والمحن التي مرّ بها

أ – جانب من جهاده رحمه الله تعالى

ابتلي المسلمون في عصر ابن تيمية بالتتار[2] من ناحية الشرق، ومن غربه بالصليبيين[3]، وهو ابتلاء عظيم يصفه ابن الأثير بقوله: «ولقد بلي الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم، منها هؤلاء التتر، قبّحهم الله، أقبلوا من المشرق، ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها. ومنها خروج الفرنج، لعنهم الله، من المغرب إلى الشام، وقصدهم ديار مصر، وملكهم ثغر دمياط منها، وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم، وقد ذكرناه سنة أربع عشرة وستمائة. ومنها أنّ الذي سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول، والفتنة قائمة على ساق».[4]

(1) العقود الدرية، ابن عبد الهادي، ص39

(2) تدل كلمة المغول والتتار على قبيلتين كانت تعيشان في القسم الشرقي من آسيا الوسطى وفي الشمال الغربي من الصين، على أنهار اولدزا وكيرولين، وأرخون، وأونون وسائر روافد نهر عامور، أول ملوكهم جنكيز خان. انظر: المغول [التتار] بين الانتشار والانكسار، عَلي محمد محمد الصَّلاَّبي، ص31، دار الأندلس الجديدة، مصر، الأولى، 2009م.

(3) كانت ولادة ابن تيمية في بداية الدور الرابع لهذه الحروب الذي بدأ فيه المسلمون يستردون عافيتهم، ويستردون المدن التي احتلوها، ويطردونهم من بلاد المسلمين.

(4) الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين بن الأثير، ت: 630هـ، ج10، ص335، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى، 1997م.

ومع كلّ احتلال خارجي يوجد من أبناء الأمّة من يتعامل معه بل يؤيده ويكون العين الساهرة لخدمته، فكانت الفتنة من جهات ثلاث: التتار، والصليبيين، والجواسيس الذين كانوا خُدّامًا للعدو الخارجي.

وقد فعل التتار بالمسلمين الأفاعيل، ولا أدلّ على هذا من قول ابن الأثير: «لقد بقيتُ عدة سنين معرضًا عن ذكر هذه الحادثة استعظامًا لها كارهًا لذكرها، فأنا أُقَدِم إليه رجلاً وأؤخر رجلاً، فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين؟ ومن الذي يهون عليه ذلك؟ ويا ليت أمي لم تلدني، ويا ليتني مت قبل هذا، وكنت نسيًا منسيًّا، إلا أني حثَّني جماعة من الأصدقاء عليّ تسطيرها وأنا متوقف، ثمّ رأيت أنّ ترك ذلك لا يجدي نفعًا، فنقول: هذا الفصل يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى، والتي عقمت الأيام والليالي عن مثلها وعمّت الخلائق وخصّت المسلمين، فلو قال قائل: إنّ العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم إلى الآن لم يبتلوا مثلها لكان صادقًا، فإنّ التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا يُدانيها، ولعل الخلق يرون مثل هذه الحادثة، إلى أن ينقرض العالم وتفنى الدنيا إلا يأجوج ومأجوج، وهؤلاء لم يُبقوا على أحد بل قتلوا النساء والرجال والأطفال، وشقوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنَّة، فإنّا لله وإنا إليه راجعون ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، لهذه الحادثة التي استطار شررُها وعمَّ ضررُها، وسارت في البلاد كالسحاب استدبرته الرياح».[1]

وبالطبع فإنّ هذه الفظائع كانت قبل سقوط الخلافة الإسلامية في بغداد وتخريبها؛ فابن الأثير توفي سنة ثلاثين وستمائة، وسقوط الخلافة كان سنة ست وخمسين وستمائة، وخراب بغداد على أيدي التتار كان قبل ولادة ابن تيمية بخمس سنين، وإنّه لا بدّ كما يقول أبو الحسن الندوي: «أن يكون قد شاهد آثار هذا الخراب والدمار بأمّ عينيه، وسمع تفاصيله المؤلمة عمّن

(1) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج10، 333، 334

رأوا مناظره وشهدوها وشاهدوها، فمن الطبيعي أن يتأثر قلبه الغيور المرهف بنكبة المسلمين هذه وذلتهم، وتمتلئ نفسه غيظًا وكراهية لأولئك الوحوش الضواري».[1]

ولا بدّ أيضًا أن يكون قد سمع بانتصار المسلمين على التتار في موقعة عين جالوت فقد كانت في رمضان سنة 658 هـ أي قبل مولده بثلاث سنين أو سنتين وبعض السنة، ولقد عرف كما يقول الشيخ أبو زهرة: «فضل مصر على الإسلام؛ ولذلك لم يتجه إلا إليها عندما أغاروا مرّة أخرى على دمشق».[2]

ولا نطيل في هذا الجانب، وإنّما ما يهمنا هنا هو ذكر موقف الإمام ابن تيمية من الغزو التتري، وقد كان له موقف واضح في معركة شقحب[3]، وهو ما يحدثنا عنه الإمام ابن كثير عندما يقول: «وصل التتار إِلَى حِمْصَ وَبَعْلَبَكَّ وَعَاثُوا فِي تِلْكَ الْأَرَاضِي فَسَادًا، وَقَلِقَ النَّاسُ قَلَقًا عَظِيمًا، وَخَافُوا خَوْفًا شَدِيدًا، وَاخْتَبَطَ الْبَلَدُ لِتَأَخُّرِ قُدُومِ السُّلْطَانِ بِبَقِيَّةِ الْجَيْشِ، وَقَالَ النَّاسُ لَا طَاقَةَ لِجَيْشِ الشَّامِ مَعَ هَؤُلَاءِ الْمِصْرِيِّينَ بِلِقَاءِ التَّتَارِ لِكَثْرَتِهِمْ، وَإِنَّمَا سَبِيلُهُمْ أَنْ يَتَأَخَّرُوا عَنْهُمْ مَرْحَلَةً مَرْحَلَةً، وَتَحَدَّثَ النَّاسُ بِالْأَرَاجِيفِ فَاجْتَمَعَ الْأُمَرَاءُ يَوْمَ الْأَحَدِ الْمَذْكُورِ بالميدان وَتَحَالَفُوا عَلَى لِقَاءِ الْعَدُوِّ، وَشَجَّعُوا أَنْفُسَهُمْ، وَنُودِيَ بِالْبَلَدِ أَنْ لَا يَرْحَلَ أَحَدٌ مِنْهُ، فَسَكَنَ النَّاسُ وَجَلَسَ الْقُضَاةُ بِالْجَامِعِ وَحَلَّفُوا جَمَاعَةً مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْعَامَّةِ عَلَى الْقِتَالِ، وَتَوَجَّهَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدين بن تيمية إِلَى الْعَسْكَرِ الْوَاصِلِ مِنْ حَمَاةَ فَاجْتَمَعَ بِهِمْ في القطيعة فَأَعْلَمَهُمْ بِمَا تَحَالَفَ عَلَيْهِ الْأُمَرَاءُ وَالنَّاسُ مِنْ لِقَاءِ الْعَدُوِّ، فَأَجَابُوا إِلَى ذَلِكَ وَحَلَفُوا مَعَهُمْ، وكان الشيخ تقي الدين

(1) رجال الفكر والدعوة في الإسلام - ابن تيمية، أبو الحسن الندوي، ج2، ص289، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الأولى، 2000م.

(2) ابن تيمية، أبو زهرة، ص113

(3) كانت في رمضان سنة اثنتين وسبعمائة للهجرة، وشقحب: عين ماء جنوب دمشق بعد قرية الكسوة على يمين الذاهب إلى حوران.

بن تَيْمِيَّةَ يَحْلِفُ لِلْأُمَرَاءِ وَالنَّاسِ إِنَّكُمْ فِي هَذِهِ الكرة منصورون، فَيَقُولُ لَهُ الْأُمَرَاءُ: قُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَيَقُولُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَحْقِيقًا لَا تَعْلِيقًا ... وَكَانَ يَقُولُ لِلنَّاسِ: إِذَا رَأَيْتُمُونِي مِنْ ذَلِكَ الْجَانِبِ وَعَلَى رَأْسِي مُصْحَفٌ فَاقْتُلُونِي، فَتَشَجَّعَ النَّاسُ فِي قِتَالِ التَّتَارِ وَقَوِيَتْ قُلُوبُهُمْ وَنِيَّاتُهُمْ وَلِلَّهِ الحمد».(1)

وانتهت المعركة بنصر الله تعالى للمسلمين على التتار، وفي هذه المعركة ظهرت شجاعة ابن تيمية، وصلابته أمام الأعداء، يقول ابن عبد الهادي: «وَفِي أول شهر رَمَضَان من سنة اثْنَتَيْنِ وَسَبْعمِائة كَانَت وقْعَة شقحب الْمَشْهُورَة وَحصل للنَّاس شدَّة عَظِيمَة، وظهر فيها من كرامات الشيخ، وإجابة دعائه، وعظيم جهاده وقوة إيمانه وشدة نصحه للإسلام، وفرط شجاعته، ونهاية كرمه، وغير ذلك من صفاته ما يفوق النعت ويجوز الوصف».(2)

وبهذا، يظهر أنّ الشيخ كان مجاهدًا، شجاعًا، لا يهاب الموت، جاهد بلسانه وبنفسه، وكان أثر ذلك واضحًا في المسلمين.

ب ـ بعض المحن التي مرّ بها ابن تيمية

امتحن الشيخ – رحمه الله – بالسجن عدّة مرّات فصبر عليه، وكان يقول: «ما يصنع أعدائي بي؟ أنا جنتي وبستاني في صدري، إنْ رحت فهي معي لا تفارقني، إنَّ حبسي خلوة، وقتلي شهادة، وإخراجي من بلدي سياحة».(3)

من هذه المحن ما حدث له في سنة 705هـ واقتياده للسجن حتى سنة 707هـ، وسبب هذه المحنة ما كتبه في العقيدة الواسطية، وعقدت معه مناظرات، قال عنها ابن كثير: «وَفِي يَوْمِ الِاثْنَيْنِ ثَامِنِ رَجَبٍ حَضَرَ الْقُضَاةُ وَالْعُلَمَاءُ وَفِيهِمُ الشيخ تقي الدين بن تَيْمِيَّةَ عِنْدَ نَائِبِ

---

(1) البداية والنهاية، ابن كثير، ج14، ص28 باختصار

(2) العقود الدرية، ابن عبد الهادي، ص191

(3) الوابل الصيب من الكلم الطيب، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، ت: 751هـ، ص48، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، الثالثة، 1999م.

السَّلْطَنَةِ بِالْقَصْرِ وَقُرِئَتْ عَقِيدَةُ الشَّيْخِ تَقِيِّ الدِّينِ الْوَاسِطِيَّةُ، وَحَصَلَ بَحْثٌ فِي أَمَاكِنَ مِنْهَا، وَأُخِّرَتْ مَوَاضِعُ إِلَى الْمَجْلِسِ الثَّانِي، فَاجْتَمَعُوا يَوْمَ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ ثَانِيَ عَشَرَ الشَّهْرِ الْمَذْكُورِ وَحَضَرَ الشَّيخ صَفِيُّ الدِّين الْهِنْدِيُّ[1]، وَتَكَلَّمَ مَعَ الشَّيْخِ تَقِيِّ الدِّينِ كَلَامًا كَثِيرًا، وَلَكِنَّ سَاقِيَتَهُ لَاطَمَتْ بَحْرًا». [2]

وبينما يرى الإمام ابن كثير أنّ الشَّيخ صَفِي الدِّين الْهِنْدِيُّ عندما ناظر ابن تيمية لَاطَمَتْ سَاقِيته بَحْرًا، يرى التاج السبكي أنّ الصفي الْهِنْدِيّ كان «طَوِيل النَّفس فِي التَّقْرِير؛ إِذا شرع فِي وَجه يقرره لَا يدع شُبْهَة وَلَا اعتراضًا إِلَّا قد أَشَارَ إِلَيْهِ فِي التَّقْرِير بِحَيْثُ لَا يتم التَّقْرِير إِلَّا وَقد بعد على الْمُعْتَرض مقاومته، فَلَمَّا شرع يُقرر أَخذ ابْن تَيْمِية يعجل عَلَيْهِ على عَادَته وَيخرج من شَيْء إِلَى شَيْء، فَقَالَ لَهُ الْهِنْدِيّ: مَا أَرَاك يَا ابْن تَيْمِية إِلَّا كالعصفور حَيْثُ أردْت أَن أقبضهُ من مَكَان فرّ إِلَى مَكَان آخر». [3]

وعلى كلّ حال فقد اتفق العلماء على أن يكمل المناظرة مع ابن تيمية الشيخ كمال الدين بن الزملكاني[4]؛ وفي هذا يقول ابن كثير: «ثمَّ اصْطَلَحُوا (العلماء) عَلَى أَنْ يَكُونَ الشَّيْخُ كَمَالُ

---

(1) هو أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأُرْمَوِيُّ الشَّافِعِيُّ، ولد عام 644هـ، وتوفي عام 715 هـ، من مؤلفاته: الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، ونهاية الوصول إلى علم الأصول، والفائق في أصول الدين، والزبدة في علم الكلام. انظر: أعيان العصر وأعوان النصر، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، ت: 764ه، ج4، ص502، تحقيق: الدكتور علي أبو زيد، والدكتور نبيل أبو عشمة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، الأولى، 1998م، والأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي، ج6، ص200، دار العلم للملايين، الخامسة عشر، 2002 م.

(2) البداية والنهاية، ابن كثير، ج14، ص42

(3) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ت: 771هـ، ج9، ص163، 164، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الثانية، 1992م.

(4) هو محمد بن علي بن عبد الواحد الأنصاري، كمال الدين، المعروف بابن الزملكاني، ولد عام 667هـ، وتوفي عام 727هـ، من مؤلفاته: رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألتي الطلاق والزيارة، وتعليقات على المنهاج للنووي، انظر:

الدِّين بْنُ الزَّمْلَكَانِيِّ هُوَ الَّذِي يُحَاقِقُهُ مِنْ غَيْرِ مُسَامَحَةٍ، فَتَنَاظَرَا فِي ذَلِكَ، وَشَكَرَ النَّاسُ مِنْ فَضَائِلِ الشَّيْخِ كَمَالِ الدِّينِ بْنِ الزَّمْلَكَانِيِّ وَجَوْدَةِ ذِهْنِهِ وَحُسْنِ بَحْثِهِ حَيْثُ قَاوَمَ ابْنَ تَيْمِيَّةَ فِي الْبَحْثِ، وَتَكَلَّمَ مَعَهُ، ثُمَّ انْفَصَلَ الْحَالُ عَلَى قَبُولِ الْعَقِيدَةِ، وَعَادَ الشَّيْخُ إِلَى مَنْزِلِهِ مُعَظَّمًا مُكَرَّمًا».(1)

ولم ينته الأمر عند هذا الحد، بل عقد لابن تيمية عدّة مجالس انتهت بحبسه؛ وفي هذا يقول ابن كثير: «فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ عُقِدَ لِلشَّيْخِ مَجْلِسٌ بِالْقَلْعَةِ اجْتَمَعَ فِيهِ الْقُضَاةُ وَأَكَابِرُ الدَّوْلَةِ وأراد أن يتكلم على عادته فلم يتمكن من البحث والكلام، وانتدب له الشمس ابن عدنان خَصْمًا احْتِسَابًا، وَادَّعَى عَلَيْهِ عِنْدَ ابْنِ مَخْلُوفٍ الْمَالِكِيِّ(2) أَنَّهُ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ فَوْقَ الْعَرْشِ حَقِيقَةً، وَإِنَّ اللَّهَ يَتَكَلَّمُ بِحَرْفٍ وَصَوْتٍ، فَسَأَلَهُ الْقَاضِي جَوَابَهُ فَأَخَذَ الشَّيْخُ فِي حَمْدِ اللَّهِ وَالثَّنَاءِ عَلَيْهِ، فَقِيلَ لَهُ أَجِبْ مَا جِئْنَا بِكَ لِتَخْطُبَ، فَقَالَ: وَمَنِ الْحَاكِمُ فِيَّ؟ فَقِيلَ لَهُ: الْقَاضِي الْمَالِكِيُّ. فَقَالَ لَهُ الشَّيْخُ كَيْفَ تَحْكُمُ فِيَّ وَأَنْتَ خَصْمِي، فَغَضِبَ غَضَبًا شَدِيدًا وَانْزَعَجَ وَأُقِيمَ مُرَسَّمًا عَلَيْهِ وَحُبِسَ فِي بُرْجٍ أَيَّامًا ثُمَّ نُقِلَ مِنْهُ لَيْلَةَ الْعِيدِ إِلَى الحبس المعروف بالجب، هو وأخوه شَرَفُ الدِّينِ عَبْدُ اللَّهِ وَزَيْنُ الدِّين عَبْدُ الرَّحمن».(3)

وقد سجن ابن تيمية حتى سنة 707هـ، حتى شفع له الأمير حسام الدين مهنى بن عيسى وهو أمير شامي، وفي هذا يقول ابن حجر: «وَلم يزل ابْن تَيْمِية فِي الْجب إِلَى أَن شفع فِيهِ مهنا

طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ت: 771هـ، ج9، ص190، 191، والأعلام، خير الدين الزركلي، ج6، ص284

(1) البداية والنهاية، ابن كثير، ج14، ص42

(2) هو عَليّ بن مخلوف بن ناهض بن مُسلم النويري الْمَالِكِي قَاضِي الْقُضَاة زين الدّين ولد سنة 634 هـ، وتوفي عام 718هـ، انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجرالعسقلاني، ت: 852هـ، ج4، ص152، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، الثانية، 1972م.

(3) البداية والنهاية، ابن كثير، ج14، ص43

أَمِير آل فضل فَأخْرج فِي ربيع الأول فِي الثَّالِث وَعشْرين مِنْهُ، وأحضر إِلَى القلعة وَوَقع الْبَحْث مَعَ بعض الْفُقَهَاء فَكتب عَلَيْهِ محْضر بِأَنَّهُ قَالَ: أَنا أشعري. ثمَّ وجد خطه بِمَا نَصه الَّذِي اعْتقد أَنّ الْقُرْآن معنى قَائِم بِذَات الله وَهُوَ صفة من صِفَات ذَاته الْقَدِيمَة وَهُوَ غير مَخْلُوق وَلَيْسَ بِحرف وَلَا صَوت، وَأَنّ قَوْله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى العرش ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ (طه: 5) لَيْسَ على ظَاهره وَلَا أعلم كنه الْمُرَاد بِهِ بل لَا يُعلمهُ إِلَّا الله، وَالْقَوْل فِي النُّزُول كالقول فِي الاسْتوَاء. وَكتبه أَحْمد بن تَيْمِية ثمَّ أشهدوا عَلَيْهِ أَنّه تَابَ مِمَّا يُنَافِي ذَلِك مُخْتَارًا». [1]

وقصة توبته هذه لم ترق لأدعياء السلفيّة فادّعوا كذبها على الإمام ابن تيمية، حتى إنّ أحدهم ادّعى أنّ الإمام ابن حجر ينقل الكذب على الإمام ابن تيمية فيقول: «قضية الكذب على ابن تيمية والتزوير عليه أمر مشهور حتى قيل: أنّه رجع إلى عقيدة الأشاعرة، وأنّه كتب ذلك بخطه. وكلّ ذلك كذب. وليس العجب أن يقع الكذب عليه وإنّما العجب أن يقوم مؤرخ ثقة فاضل- كابن حجر العسقلاني- فينقل ترجمته في الدرر الكامنة ترجمة مطولة لابن تيمية وينقل عن غيره ويذكر هذه الأمور التي هي في الحقيقة كذب عليه ثمّ يسكت عنها». [2]

ونحن نُجل الإمام ابن حجر أن يكون قد نقل عن الكاذبين هذه القصة دون تمحيص وتدقيق لها، وهو الإمام الحجة في رواية الحديث، فلو لم ير صحة هذه الرواية ما أثبتها في كتابه.

ولم تكن هذه هي المحنة الأخيرة في حياة الشيخ ابن تيمية، فبعد خروجه من السجن جلس للوعظ، وتعليم الناس، ونقد الصوفية القائلين بوحدة الوجود، فاشتكوه، فخُيّر بين

---

(1) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ، ج1، ص172

(2) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الدكتور: عبد الرحمن بن صالح المحمود، ج1، هامش ص179، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 1995م.

أن يذهب إلى دمشق أو إلى الإسكندرية أو أن يختار الحبس، فاختار الحبس، إلا أنّ تلاميذه ومحبيه أشاروا عليه الذهاب إلى دمشق، وأثناء توجهه إلى دمشق لحق به وفد من السلطان ليردوه إلى مصر ويخبروه بأنّ الدولة لا ترضى إلا الحبس، فحبس ولم يدم هذا الحبس طويلاً؛ وفي هذا ينقل مرعي الكرمي الحنبلي عن الذهبي قوله: «أقام بمصر يقرئ العلم واجتمع خلق عنده، إلى أن تكلم في الاتحادية القائلين بوحدة الوجود، وهم ابن سبعين[(1)] وابن عربي[(2)] والقونوي[(3)]وأشباههم، فتحزب عليه صوفية وفقراء وسعوا فيه، واجتمع خلائق من أهل الخوانق والربط والزوايا واتفقوا على أن يشتكوا الشيخ للسلطان، فطلع منهم خلق إلى القلعة وخلق تحت القلعة، وكانت لهم ضجة شديدة حتى قال السلطان: ما لهؤلاء؟ فقيل له: جاءوا من أجل الشيخ ابن تيمية يشكون منه، ويقولون: إنّه يسب مشايخهم ويضع من قدرهم عند

(1) هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر ابن سبعين الإشبيلي المرسي الرّقوطي، ولد عام 613هـ، وتوفي عام 669هـ، قال عنه الذهبي: «كان صوفيًّا على قاعدة زُهد الفلاسفة وتَصَوُّفهم. وله كلامٌ كثير في العِرفان على طريق الاتّحاد والزَّنْدقة ... ذكر شيخنا قاضي القُضاة تقيّ الدّين بن دقيق العِيد قال: جلستُ مع ابن سبعين من ضحوةٍ إلى قريب الظُّهر وهو يَسْرُد كلامًا تُعْقل مفرداته ولا تُعْقل مُركبّاته». تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، شمس الدين الذهبي، ج15، ص168، 169 باختصار.

(2) هو مُحَمَّد بْنُ عليّ بْن مُحَمَّد بْن أَحْمَد بْن عَبْد اللَّه. الشيخُ، محيي الدّين، أَبُو بَكْر، الطائيُّ، الحاتميُّ، الأندلُسيّ، المُرْسِيُّ، المعروف بابن عَرَبيّ، ولد عام 560هـ، وتوفي عام 638هـ، من مؤلفاته: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وغيرها، قال عنه الذهبي: «ولابن عربي توسُّع فِي الكلام، وذكاءٌ، وقوةٌ حافظةٌ، وتدقيقٌ فِي التصوف، وتواليفُ جمةٌ فِي العِرْفان. ولولا شطحاتٌ فِي كلامه وشعره لكانَ كلمةَ إجماع، ولعلَّ ذَلِكَ وَقَعَ منه فِي حال سكرِه وغيبته، فنرجو له الخير». تاريخ الإسلام، الذهبي، ج14، ص273

(3) هو أبو عَبْد الله مُحَمَّد بْن إِسْحَاق بْن مُحَمَّد بْن يوسف الرُّوميّ، الصُّوفيّ، توفي عام 673 هـ ، من كبار تلاميذالشيخ محيي الدين ابن عربيّ. تزوج ابن عربيّ أمّه، ورباه، قال عنه الذهبي: «على مذهب أَهْل الوحدة. شيخ الاتّحادية بقُونية. صحب الشيخ محيي الدين ابن عربي. له تصانيف فِي السّلوك على مذهبه نسأل الله العافيةَ، فَمَنْ ذلك كتاب النفحات، وكتاب تحفة الشكور، وكتاب التجليات، وكتاب تفسير الفاتحة». تاريخ الإسلام، الذهبي، ج15، ص240

الناس، واستعانوا فيه وجلبوا عليه، ودخلوا على الأمراء في أمره، ولم يبقوا ممكنًا. وأمر أن يعقد له مجلس بدار العدل، فعقد له يوم الثلاثاء في عشر شوال الأول سنة سبع وسبعمائة، وظهر في ذلك المجلس من علم الشيخ وشجاعته وقوة قلبه وصدق توكله وبيان حجته ما يتجاوز الوصف، وكان وقتًا مشهودًا».[1]

وقد أصلح ابن تيمية من حال السجن في هذه المدة؛ إذ وجَدَ المسجونين مشغولين باللعب واللهو وترك الصلاة، فأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر فانصاعوا له، وصار السجن بعدها مكانًا للعلم والعبادة.

وامتحن ابن تيمية امتحانات أخرى، منها: امتحانه بسبب فتواه في مسألة الطلاق؛ فقد رأى - مخالفًا المذاهب الأربعة - إذا قصد الحالف به اليمين فإنّه لا يقع طلاقًا، ومسألة الطلاق بالثلاث وأنّه لا يقع إلا طلقة واحدة. وكان هذا في سنة 718هـ، وكانت مخالفة المذاهب الأربعة شديدة على النفوس، فأشار قاضي القضاة شَمْسُ الدِّينِ بْنُ مُسَلَّم[2] على الإمام ابن تيمية بترك الإفتاء في مسألة الطلاق، فأجابه الشيخ، ومُنع بعدها الشيخ من الإفتاء فيها، وفي هذا يقول ابن كثير: «وَفِي يَوْمِ الْخَمِيسِ مُنْتَصَفِ رَبِيعٍ الْأَوَّلِ اجْتَمَعَ قَاضِي الْقُضَاةِ شَمْسُ الدِّينِ بْنُ مُسَلَّمٍ بالشيخ الإمام العلامة تقي الدين بن تيمية وأشار عليه في ترك الْإِفْتَاءِ فِي مَسْأَلَةِ الْحَلِفِ بِالطَّلَاقِ، فَقَبِلَ الشَّيْخُ نَصِيحَتَهُ وَأَجَابَ إِلَى مَا أَشَارَ بِهِ، رِعَايَةً لخاطره

(1) الكواكب الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، مرعي الكرمي الحنبلي، ص364، منشور ضمن رسائل جمعها الدكتور: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، الأولى 2005م.

(2) هو مُحَمَّد بن مُسلّم - بتَشْديد اللَّام - بن مَالك بن مزروع بن جَعْفَر شمس الدّين الْحَنْبَلِيّ القَاضِي ولد عام 662هـ، وتوفي عام 729 هـ ، ودفن بالبقيع. انظر: الدرر الكامنة، ابن حجر، ج6، ص9، 10

وخواطر الجماعة المفتيين، ثُمَّ وَرَدَ الْبَرِيدُ فِي مُسْتَهَلِّ جُمَادَى الْأُولَى بِكِتَابٍ مِنَ السُّلْطَانِ فِيهِ مَنْعُ الشَّيْخِ تَقِيِّ الدِّينِ مِنَ الْإِفْتَاءِ فِي مَسْأَلَةِ الْحَلِفِ بِالطَّلَاقِ».(1)

ثمّ عاد الشيخ للإفتاء في مسألة الطلاق، إذ أنّ الشيخ لا يستطيع كتمان العلم، فقال: «لَا يسعني كتمان الْعلم»(2)، فاستقرّ الأمر بحبسه؛ يقول ابن كثير: «عُقِدَ مَجْلِسٌ بِدَارِ السَّعَادَةِ لِلشَّيْخِ تقي الدين بن تيمية بحضرة نائب السلطنة، وحضر فيه القضاة والمفتون مِنَ الْمَذَاهِبِ، وَحَضَرَ الشَّيْخُ وَعَاتَبُوهُ عَلَى الْعَوْدِ إلى الإفتاء بمسألة الطلاق ثمّ حبس في القلعة فبقي فيها خمسة أشهر وثمانية عشر يومًا، ثمّ ورد مرسوم من السلطان بإخراجه يوم الاثنين يوم عاشوراء من سنة إحدى وعشرين».(3)

وكانت محنته الأخيرة بسبب ما أشيع عن الشيخ بأنّه يحرم زيارة القبور، وحتى الروضة الشريفة التي بها قبر النبي ﷺ، والشيخ كما يقول مرعي الكرمي الحنبلي قد حُرف قوله؛ «فالشيخ لا يمنع الزيارة الخالية عن شد الرحل بل يستحبها ويندب إليها وكتبه ومناسكه تشهد بذلك، ولم يتعرض الشيخ إلى هذه الزيارة في الفتيا لأنّ السائل لم يسأل عنها، ولا قال إنّها معصية، ولا حكى الإجماع على المنع منها، لأنّ العامة فضلاً عن العلماء يعرفون أنّ زيارة القبور سنة، كيف يظن الجهل بذلك ممن سلم له الاجتهاد المطلق، والله سبحانه لا تخفى عليه خافية».(4)

فالشيخ إذن لم يُحرم الزيارة إلى القبر الشريف، وإنّما حرّم شدّ الرحال إلى القبر الشريف، والأساس الذي بنى عليه الشيخ فتواه كما يقول الشيخ أبو زهرة: «هو إفراد الله وحده

(1) البداية والنهاية، ابن كثير، ج14، ص99

(2) الكواكب الدرية، ابن عبد الهادي، ص341

(3) البداية والنهاية، ابن كثير، ج14، ص111

(4) الكواكب الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، مرعي الكرمي الحنبلي، ص376

بالعبادة، والبعد عن الوثنية وكلّ ذرائعها، ثمّ حمل نصوص النهي عن الوثنية على القبور، وخصوصًا قبر الرسول ﷺ».[1]

وهي المسألة التي استبشعها منه الحافظ ابن حجر حين قال: «وَالْحَاصِل أَنَّهُم أَلزموا ابن تيميه بِتَحْرِيم شدّ الرحل إِلَى زِيَارَةِ قَبْرِ سَيِّدُنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، وَأَنْكَرْنَا صُورَةَ ذَلِكَ وَفِي شَرْحِ ذَلِكَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ طُولٌ، وَهِيَ مِنْ أبشع الْمَسَائِلِ المنقولة عَن ابن تَيْمِيَةَ».[2]

وقد استبشع العلماء والعامة ذلك منه، خاصة أنّ من روّج لها زعم أنّ الشيخ يحرم زيارة قبر النبي ﷺ مطلقًا، ولم يفرق بين شد الرحال والزيارة.

وانتهى أمر السلطان بحبسه في سجن القلعة، يقول مرعي الكرمي الحنبلي: «فلما كان يوم الاثنين سادس شعبان من السنة المذكورة[3] ورد مرسوم السلطان بأن يكون في القلعة، وأحضر للشيخ مركوب فأظهر السرور بذلك وقال: إني كنت منتظرًا ذلك، وهذا فيه خير عظيم. فركب إلى القلعة وأخليت له قاعة حسنة، وأجري إليها الماء، ورسم له بالإقامة فيها، وأقام معه أخوه زين الدين يخدمه بإذن السلطان، ورسم له بما يقوم بكفايته».[4]

منهجه في العقيدة

يمكن تلخيص أبرز معالم منهج ابن تيمية في العقيدة على النحو التالي:

1- اتخذ ابن تيمية من الكتاب والسنّة الأساس الذي ينطلق منه لإقرار العقيدة، ولذا يقول: «الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ دَلَّا الْخَلْقَ وَهَدَيَاهُمْ إلَى الْآيَاتِ وَالْبَرَاهِينِ وَالْأَدِلَّةِ الْمُبَيِّنَةِ لِأُصُولِ

(1) ابن تيمية، أبو زهرة، ص263

(2) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، ج3، ص66، دار المعرفة، بيروت.

(3) سنة 726هـ

(4) الكواكب الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، مرعي الكرمي الحنبلي، ص372

الدِّينِ، وَهَؤُلَاءِ الغالطون الَّذِينَ أَعْرَضُوا عَمَّا فِي الْقُرْآنِ مِنْ الدَّلَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ، وَالْبَرَاهِينِ الْيَقِينِيَّةِ». (1)

ومن ثمّ فهو لا يثق في العقل ثقة مطلقة، فهو «لا يرى العقل مستقيم الإدراك في الوصول منفردًا إلى حقائق الدين بل لا بدّ من النقل، فهو لا يهمل العقل، يطلبه، ولكن يكون تابعًا لا متبوعًا». (2)

2- يعظم ابن تيمية السلف الصالح - الصحابة والتابعين وتابعي التابعين -، فهم أهل القرون الثلاثة الفاضلة؛ يقول ابن تيمية: «مَعَ أَنِّي فِي عُمْرِي إلَى سَاعَتِي هَذِهِ لَمْ أَدْعُ أَحَدًا قَطُّ فِي أُصُولِ الدِّينِ إلَى مَذْهَبٍ حَنْبَلِيٍّ وَغَيْرِ حَنْبَلِيٍّ، وَلَا انْتَصَرْت لِذَلِكَ، وَلَا أَذْكُرُهُ فِي كَلَامِي، وَلَا أَذْكُرُ إلَّا مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتُهَا. وَقَدْ قُلْت لَهُمْ غَيْرَ مَرَّةٍ: أَنَا أُمْهِلُ مَنْ يُخَالِفُنِي ثَلَاثَ سِنِينَ إنْ جَاءَ بِحَرْفٍ وَاحِدٍ عَنْ أَحَدٍ مِنْ أَئِمَّةِ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ يُخَالِفُ مَا قُلْته فَأَنَا أُقِرُّ بِذَلِكَ». (3)

3- أخذ ابن تيمية بظواهر النصوص في آيات الصفات، ورفض كلّ تأويلها، فقال: «وأمَّا التَّأويلُ؛ بمعنى: صرف اللَّفظِ عن مفهومِه إلى غيرِ مفهومِه، فهذا لم يكن هو المرادُ بلفظِ التَّأويلِ في كلامِ السَّلفِ، اللَّهمَّ إلا أنّه إذا عُلِمَ أنَّ المتكلِّمَ أرادَ المعنى الذي يقال أنَّه خلافُ الظَّاهرِ، جعلوه من التَّأويلِ الذي هو التَّفسيرُ؛ لكونه تفسيرًا للكلامِ وبيانًا لمرادِ المتكلِّمِ به، أو جعلوه من النَّوعِ الآخرِ الذي هو الحقيقةُ الثَّابتةُ في نفسِ الأمرِ التي استأثَرَ اللهُ بِعِلْمِهَا؛ لكونِه مندرجًا في ذلك، لا لكونِه مخالفًا للظَّاهرِ. وكان السَّلفُ ينكرونَ التَّأويلاتِ التي تُخْرِجُ الكلامَ

(1) مجموع الفتاوي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ت: 728هـ، ج19، ص160، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م.

(2) ابن تيمية، أبو زهرة، ص174

(3) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج3، ص229

عن مرادِ اللهِ ورسولِه التي هي من نوعِ تحريفِ الكلمِ عن مواضعِه، فكانوا ينكرونَ التَّأويلَ الباطل الذي هو التَّفسيرُ الباطلُ، كما نُنْكِرُ قولَ من فسَّرَ كلامَ المتكلِّمِ بخلافِ مرادِهِ».[1]

4- أخذ ابن تيمية بأخبار الآحاد في باب الاعتقاد، فقال: «وأئمة أهل السنة والحديث - من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم - يثبتون الصفات الخبرية، لكنّ منهم من يقول: لا نثبت إلا ما في القرآن والسنة المتواترة، وما لم يقم دليل قاطع على إثباته ونفيه، كما يقوله ابن عقيل وغيره أحيانًا، ومنهم من يقول: بل نثبتها بالأخبار الصحيحة مطلقًا، ومنهم من يقول: يعطى كلّ دليل حقه، فما كان قاطعًا في الإثبات قطعنا بموجبه، وما كان راجحًا - لا قاطعًا - قلنا بموجبه، فلا نقطع في النفي والإثبات إلا بدليل يوجب القطع، وإذا قام دليل يرجح أحد الجانبين بينا رجحان أحد الجانبين، وهذا أصح الطرق».[2]

مؤلفاته

للشيخ رحمه الله مؤلفات كثيرة، وقد ادّعى أتباعه أنّه يصعب حصرها؛ وذلك يرجع لأسباب عدّها ابن عبد الهادي: «لِأَنَّهُ مَا زَالَ يكْتب وَقد منّ الله عَلَيْهِ بِسُرْعَة الْكِتَابَة وَيكْتب من حفظه من غير نقل ... وَيكْتب قَوَاعِد كَثِيرَة فِي فنون من الْعلم فِي الْأُصُول وَالْفُرُوع وَالتَّفْسِير وَغير ذَلِك فَإِن وجد من نَقله من خطه وَإِلَّا لم يشْتَهر وَلم يعرف وَرُبمَا أَخذه بعض أَصْحَابه فَلَا يقدر على نَقله وَلَا يردهُ إِلَيْهِ فَيذْهب، وَكَانَ كثيرًا مَا يَقُول قد كتبت فِي كَذَا وَفِي كَذَا ويُسأل عَن الشَّيْء، فَيَقُول: قد كتبت فِي هَذَا، فَلَا يدْرِي أَيْن هُوَ! فيلتفت إِلَى أصحابه وَيَقُول: ردوا خطي وأظهروه لينقل، فَمن حرصهم عَلَيْهِ لَا يردونه، وَمن عجزهم لَا ينقلونه، فَيذْهب وَلَا يعرف اسْمه ... وَلما حبس تفرق أَتْبَاعه وَتَفَرَّقَتْ كتبه وخوفوا أَصْحَابه من أَن

(1) الصفدية، ابن تيمية، ج1، ص291، تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الثانية، 1406هـ

(2) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج3، ص383، 384، تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الثانية، 1991م.

يظهروا كتبه، ذهب كل أحد بِمَا عِنْده وأخفاه وَلم يظهروا كتبه فَبَقيَ هَذَا يهرب بِمَا عِنْده وَهَذَا يَبِيعهُ أَو يَهبهُ». [1]

وهذه المؤلفات يمكن تقسيمها على النحو التالي:

1- **كتب في العقائد، ويمكن تقسيمها إلى قسمين**:

أ – كتب عرض فيها ابن تيمية للعقائد دون اعتراض لشبه خصومه كالعقيدة الواسطية.

ب – وكتب عرض فيها شبه المخالفين وناقشها، وهذه تنقسم إلى قسمين: أحدها: عرض لعقائد الأديان المحرفة ككتابه: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. والثاني: ردوده على المخالفين له من المسلمين ككتابه: بيان تلبيس الجهميّة، وكتابه: درء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السنة، وغيرها.

2- كتب ابن تيمية في تفسير بعض آيات القرآن رسائل، جمعها الدكتور: محمد السيد الجليند في كتاب أسماه: دقائق التفسير، جمعها من اثنتين وتسعين رسالة. [2]

3- كتب في علوم القرآن كالإكليل في المتشابه والتأويل.

4- كتب في مناهج الاستدلال كالرد على المنطقيين، وكتاب فِي الرَّد على الْمنطق فِي مُجَلد كَبِير. [3]

5- كتب في الفقه وأصوله رسائل مجموعة في مجموع الفتاوي التي جمعها الشيخ عبد الرحمن بن قاسم في خمسة وثلاثين مجلدًا.

6- كتب في التصوف علم السلوك مطبوع في مجموع الفتاوي.

(1) العقود الدرية، ابن عبد الهادي، ص80- 82 باختصار

(2) نشرتها: مؤسسة علوم القرآن – دمشق.

(3) أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية ت: 751هـ، ص19، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد – بيروت، الرابعة، 1198م.

وفاته

ظلّ الإمام ابن تيمية بالقلعة محبوسًا إلى أن وافته المنية في ليلة الاثنين لعشرين من ذي القعدة من سنة 728هـ، فرحمه الله ورضي عنه، وفي هذا اليوم «حضر جمع كثير إلى القلعة، وأذن لَهُمْ فِي الدُّخُولِ عَلَيْهِ، وَجَلَسَ جَمَاعَةٌ عِنْدَهُ قبل الغسل وقرأوا القرآن وتبركوا برؤيته وتقبيله، ثمّ انصرفوا، ثمّ حضر جماعة من النساء ففعلن مثل ذلك ثم انصرفن واقتصروا على من يغسله، فلمّا فرغ من غسله أخرج ثمّ اجتمع الخلق بالقلعة والطريق إلى الجامع وامتلأ بالجامع أيضًا وَصَحْنُهُ وَالْكَلَّاسَةُ وَبَابُ الْبَرِيدِ وَبَابُ السَّاعَاتِ إِلَى باب اللبادين والغوارة، وَحَضَرَتِ الْجِنَازَةُ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ مِنَ النَّهَارِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ وَوُضِعَتْ فِي الْجَامِعِ، وَالْجُنْدُ قد احتاطوا بها يَحْفَظُونَهَا مِنَ النَّاس مِنْ شِدَّةِ الزِّحَامِ، وَصُلِّيَ عَلَيْهِ أَوَّلًا بِالْقَلْعَةِ، تَقَدَّمَ فِي الصَّلَاةِ عَلَيْهِ أولاً الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ تَمَّامٍ، ثُمَّ صُلِّيَ عَلَيْهِ بالجامع الأموي عقيب صلاة الظهر، وقد تضاعف اجتماع الناس على ما تقدم ذكره، ثمّ تزايد الجمع إلى أن ضاقت الرحاب والأزقة والأسواق بأهلها ومن فيها، ثمّ حمل بعد أن يصلِّي عليه على الرؤوس والأصابع، وخرج النعش به من باب البريد واشتد الزحام وعلت الأصوات بالبكاء والنحيب والترحم عليه والثناء والدعاء له، وألقى الناس على نعشه مناديلهم وعمائمهم وثيابهم، وذهبت النعال من أرجل الناس وقباقيبهم ومناديل وعمائم لا يلتفتون إليها لشغلهم بالنظر إلى الجنازة، وصار النعش على الرؤوس تارة يتقدم وتارة يتأخر، وتارة يقف حتى تمر الناس، وَخَرَجَ النَّاسُ مِنَ الْجَامِعِ مِنْ أَبْوَابِهِ كُلِّهَا وهي شديدة الزحام، كل باب أشد زحمة من الآخر، ثمّ خرج الناس من أبواب البلد جميعها من شدة الزحام فيها، لكن كان معظم الزحام مِنَ الْأَبْوَابِ الْأَرْبَعَةِ: بَابِ الْفَرَجِ الَّذِي أُخْرِجَتْ مِنْهُ الْجِنَازَةُ، وَبَابِ الْفَرَادِيسِ، وَبَابِ النَّصْرِ، وَبَابِ الجابية. وعظم الأمر بسوق الخيل وتضاعف الخلق وكثر الناس، ووضعت الجنازة هناك وَتَقَدَّمَ لِلصَّلَاةِ عَلَيْهِ هُنَاكَ أَخُوهُ زَيْنُ الدِّين عبد الرَّحمن، فلمّا قضيت الصلاة حمل إِلَى مَقْبَرَةِ الصُّوفِيَّةِ فَدُفِنَ إِلَى

جَانِبِ أَخِيهِ شَرَفِ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ رَحِمَهُمَا اللَّهُ، وَكَانَ دفنه قبل العصر بيسير، وذلك من كثرة من يأتي ويصلي عليه من أهل البساتين وأهل الغوطة وأهل القرى وغيرهم، وأغلق النَّاسُ حَوَانِيتَهُمْ وَلَمْ يَتَخَلَّفْ عَنِ الْحُضُورِ إِلَّا من هو عاجز عن الحضور، مع الترحم والدعاء له، وأنّه لو قدر ما تخلف».[1]

اختلاف العلماء فيه هل هو مجسم أو لا؟

انقسم العلماء في ذلك إلى فريقين:

الأول: يرى أنّه من المجسمة.

والثاني: يرى أنّه محيي منهج السلف الصالح، ورافع لواء السلفيّة.

فمن الفريق الأول قديمًا: الإمام تقي الدين الحصني[2] ت: 829هـ الذي يقول فيه: «وكان ابن تيمية في هذه المدة قد بسط لسان قلمه، ومدَّ بجهله عنان كلمه، وتحدث في مسائل الذات والصفات، ونصَّ في كلامه الفاسد على أمور منكرات، وتكلم فيما سكت عنه الصحابة والتابعون، وفاه بما اجتنبه الأئمة الأعلام الصالحون، وأتى في ذلك بما أنكره أئمة الإسلام، وانعقد على خلافه إجماع العلماء والحكام، وشهر من فتاويه في البلاد ما استخف به عقول العوام، وخالف في ذلك فقهاء عصره، وعلماء شامه ومصره، وبعث برسائله إلى كل مكان، وسمى فتاويه بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان.

---

(1) البداية والنهاية، ابن كثير، ج14، ص156، 157

(2) هو: أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، فقيه ورع من أهل دمشق ولد بها عام: 752هـ، ووفاته بها عام: 829هـ. نسبته إلى الحصن من قرى حوران، وإليه تنسب زاوية الحصني، بناها رباطًا في محلة الشاغور بدمشق، له تصانيف كثيرة، منها: كفاية الأخيار، شرح به الغاية في فقه الشافعية، ودفع شبه من شبّه وتمرّد ونسب التشبيه إلى الإمام أحمد، وتخريج أحاديث الإحياء، وتنبيه السالك على مظان المهالك. (انظر: الأعلام للزركلي، ج2، 69، 70).

ولمّا اتصل بنا ذلك وما سلكه المريدون له من هذه المسالك الخبيثة وأظهروه من هذه الأحوال وأشاعوه، وعلمنا أنّه استخف قومه فأطاعوه، حتى قيل: إنّهم صرحوا في حق الله سبحانه بالحرف والصوت والتشبيه والتجسيم».[1]

ومنهم: الإمام ابن حجر الهيتمي[2]ت: 974هـ الذي يقول فيه: «هذا ما وقع من ابن تيمية مما ذكر وإن كان عثرة لا تقال أبدًا، ومصيبة يستمر شؤمها دوامًا سرمدًا، ليس بعجيب، فإنّه سولت له نفسه وهواه وشيطانه، أنّه ضرب مع المجتهدين بسهم صائب، وما درى المحروم أنّه أتي بأقبح المعايب، إذ خالف إجماعهم في مسائل كثيرة، وتدارك على أئمتهم سيما الخلفاء الراشدين باعتراضات سخيفة شهيرة، وأتى من نحو هذه الخرافات بما تمجه الأسماع، وتنفر عنه الطباع، حتى تجاوز إلى الجناب الأقدس، المنزه سبحانه وتعالى عن كل نقص والمستحق لكل كمال أنفس، فنسب إليه العظائم والكبائر، وأخرق سياج عظمته وكبرياء جلالته بما أظهره للعامة على المنابر، من دعوى الجهة والتجسيم، وتضليل من لم يعتقد ذلك من المتقدمين والمتأخرين».[3]

(1) دفع شبه من شبّه وتمرّد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد، الإمام تقي الدين أبو بكر الحصني الشافعي الدمشقي، ص252، 253، تحقيق: عبد الواحد مصطفى، دار المصطفى، الأولى 2003م.

(2) هو: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس: أحد أعمدة المذهب الشافعي، ولد في محلة أبي الهيتم من إقليم الغربية بمصر وإليها نسبته. تلقى العلم في الأزهر، ومات بمكة. له تصانيف كثيرة، منها: مبلغ الأرب في فضائل العرب، والجوهر المنظم في زيارة القبر الشريف النبوي المكرم، والصواعق المحرقة على أهل البدع والضلال والزندقة، وتحفة المحتاج لشرح المنهاج في فقه الشافعية، والزواجر عن اقتراف الكبائر، وغيرها. (انظر: الأعلام للزركلي، ج1،ص233، 234).

(3) الجوهر المنظم في زيارة القبر الشريف النبوي المكرم، الإمام أحمد بن حجر الهيتمي، ص29 ، دار جوامع الكلم.

ومن هذا الفريق حديثًا: الأستاذ الإمام العلامة يوسف الدجوي(1)ت: 1946م الذي يقول: «يقولون بعد هذا كله إنّهم منزهون لا مشبهون، وهم كاذبون من حيث يشعرون أو لا يشعرون. قال في كشف الظنون: ذكر ابن تيمية: أنّ الله - تعالى - يجلس على العرش وقد أخلى مكانًا يقعد معه رسول الله ﷺ ذكره أبو حيان في: (النهر) انتهى.

ولذلك قال قائلهم في حق الله تعالى:

فلا تنكروا أنّه قاعد ولا تنكروا أنّه يقعده

يريد أنّ الله قاعد على العرش وأنه يقعد نبيه معه.

وقال السيد مرتضى الزبيدي في شرح قواعد العقائد من الإحياء عن ذكر الاستواء على العرش ما نصه قال التقي السبكي: وكتاب العرش من أقبح كتبه - أي ابن تيمية - ولمّا وقف عليه الشيخ أبو حيان ما زال يلعنه حتى مات بعد أن كان يعظمه.

وإذا كان هؤلاء الذين بلغوا درجة الاجتهاد فيما يقولون مثل ابن تيمية وابن القيم عندما أخذوا بظواهر هذه الآيات ضلوا ضلالاً بعيدًا. فما بالك بهؤلاء الجهال الذين ليسوا في العير ولا في النفير».(2)

ومنهم أيضًا: العلامة الأستاذ محمد زاهد الكوثري(3) ت: 1952م الذي يقول: «وابن تيمية هو الذي أذاع كتبهم - المجسمة - في الزيغ بمصر والشام بعد أن كانت غير موجودة

---

(1) هو: يوسف بن أحمد بن نصر بن سويلم الدجوي: من علماء الأزهر الشريف. ولد في قرية " دجوة " من أعمال القليوبية. وكف بصره في طفولته، بمرض الجدري. وتعلم بالأزهر، وتوفي بعزبة النخل من ضواحي القاهرة ودفن في عين شمس. من مؤلفاته: خلاصة علم الوضع، وتنبيه المؤمنين لمحاسن الدين، والجواب المنيف في الرد على مدّعي التحريف في الكتاب الشريف، والرد على كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرزاق. (انظر: الأعلام للزركلي، ج8، ص216، 217).

(2) مقالات وفتاوى الشيخ يوسف الدجوي، ج1 ص307 ، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية 1981م.

(3) هو: محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري، ولد ونشأ في قرية من أعمال (دوزجة) بشرقي الآستانة، وتفقه في

بهما، وإنّما انخدع بكتبه البسطاء لما احتوت عليه من الرد على البدع بقلم سيّال غير منتبهين إلى ما في ثنايا كلامه من السموم الفتّاكة، وهو قائل بما في كتاب الدارمي[1] وكتاب عبد الله[2] وكتاب ابن خزيمة[3] جملة وتفصيلاً، فيرد عليه ما يرد عليهم».[4]

ومنهم: الشيخ سلامة القضاعي[5] ت:1956م الذي يقول: «والعجب أنّك ترى إمام المدافعين عن بيضة أهل التشبيه وشيخ إسلام أهل التجسيم ممن سبقه من الكّرامية وجهلة المحدثين الذين يحفظون وليس لهم فقه فيما يحفظون، أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية،

جامع الفاتح بالآستانة، ودرَّس فيه. وتولى رياسة مجلس التدريس. واضطهده الاتحاديون في خلال الحرب العامة الأولى، لمعارضته خطتهم في إحلال العلوم الحديثة محل العلوم الدينية، في أكثر حصص الدراسة. ولما ولي الكماليون وجاهروا بالإلحاد، أريد اعتقاله، فركب إحدى البواخر إلى الإسكندرية (سنة 1341 هـ = 1922 م) وتنقل زمنًا بين مصر والشام، ثم استقر في القاهرة، موظفا في دار المحفوظات لترجمة ما فيها من الوثائق التركية إلى العربية. وتوفي بالقاهرة. وكان يجيد العربية والتركية والفارسية والجركسية، وفي نطقه بالعربية لكنة خفيفة. له تعليقات كثيرة على بعض المطبوعات في أيامه، في الفقه والحديث والرجال. وله تآليف، منها: تأنيب الخطيب= =على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، والنكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أَبِي شَيْبَة على أبي حنيفة، والاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار، وله نحو مائة مقالة جمعها أحمد خيري في كتاب: مقالات الكوثري. (انظر: الأعلام للزركلي، ج6، ص129).

(1) أي كتاب رد عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي

(2) أي كتاب السنة المنسوب لعبد الله بن أحمد بن حنبل

(3) أي كتاب التوحيد لابن خزيمة

(4) فتن المجسمة وصنوف مخازيهم، الأستاذ الإمام محمد زاهد الكوثري، منشور ضمن مقالات الكوثري، ص292، المكتبة التوفيقية.

(5) هو: سلامة هندي العَزَّامي الشَّافعي، من علماء الأزهر الشريف، ولد في جزيرة النجدي من أعمال القليوبية، أصيب بمرض الجدري وهو في الثالثة من عمره ففقد بصره، مؤلفاته: براهين الكتاب والسنة الناطقة بوقوع الطلقات الثلاث منجزة أو معلقة، والبراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة، وفرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان. (انظر ترجمته في نهاية كتابه: البراهين الساطعة من ص536 – 563، مطبعة السعادة).

يرمي إمام الحرمين وحجة الإسلام الغزالي بأنّهما أشد كفرًا من اليهود والنصارى، في كتابه الموافقة المطبوع على هامش منهاجه، لقولهما بالتنزيه، وهما لم ينفردا به، بل هو قول المحققين من علماء الملة الإسلامية من الصحابة فمن بعدهم إلى زمانه وإلى زماننا، وإلى أن يأتي أمر الله».[1]

ومنهم: الشيخ عبد الله الهرري[2]ت: 2008م الذي يقول: «نسبه (ابن تيمية) إلى المجسمة وأنّه قائل بالتجسيم».[3]

أمّا الفريق الثاني: فينظر إلى الإمام ابن تيمية على أنّه «إمام الأئمة، وعلاّمة الأمة، ومفتي الفرق، وبحر العلوم، وسيد الحفاظ، وفارس المعاني والألفاظ، فريد العصر، ووحيد الدهر، شيخ الإسلام، بركة الأنام، علامة الزمان، وترجمان القرآن، علم الزهاد، وأوحد العباد، قامع المبتدعين، وآخر المجتهدين».[4]

ومن هؤلاء الذين مدحوه: ابن عبد الهادي[5] ت: 744هـ، وقد ألف في ترجمته العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية.

---

(1) فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، الشيخ سلامة القضاعي العزّامي الشافعي، ص61، 62، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(2) هو: عبد الله بن محمد بن يوسف بن عبد الله بن جامع الهرري، نسبة إلى مدينة هرر بالحبشة، ولد عام 1910م، من مؤلفاته: الصراط المستقيم في التوحيد، وإظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، المقالات السنية في كشف ضلالات ابن تيمية، وشرح الصفات الثلاثة عشر الواجبة لله. (انظر ترجمته في مقدمة كتابه المقالات السنية، من ص8 - 15).

(3) المقالات السنية في كشف ضلالات ابن تيمية، الشيخ عبد الله الهرري الحبشي، ص92، دار المشاريع، السابعة،2007م.

(4) الكواكب الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، الشيخ مرعي الكرمي الحنبلي، ص320، دار الكتب العلمية، الأولى 2005م.

(5) هو: محمد بن أحمد بن عبد الهادي من كبار الحنابلة. أخذ عن ابن تيمية والذهبي وغيرهما. من مؤلفاته: العقود

ومنهم: الحافظ عمر بن علي البزار الحنبلي[1] ت: 749هـ، وألف في مناقبه الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية.

ومنهم: ابن ناصر الدمشقي[2]ت: 842هـ، وألف الرد الوافر على من زعم أنّ من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر.

ومنهم: صفي الدين البخاري[3] ت: 1200هـ، وقد ألف في ترجمته القول الجلي في ترجمة شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية.

الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، والصارم المنكي في الرد على ابن السبكي.

(انظر: الأعلام للزركلي، ج5، ص326).

(1) هو: عُمَر بْن عَلِي بْن موسى بْن الخليل البغدادي، الأزجي، البزار، جاء في كتاب جاء في ذيل طبقات الحنابلة: «أنّه رحل إِلَى دمشق. وقرأ بِهَا صحيح الْبُخَارِي عَلَى الحجار بالحنبلية وحضر قراءته الشيخ تقي الدين ابْن تيمية وخلق كثير، وجالس الشيخ تقي الدين وأخذ عَنْهُ، وتلا ببغداد ختمة لأبي عُمَر، وعلى شيخنا عَبْد اللَّه بْن عَبْد المؤمن الواسطي، وقرأ عَلَيْهِ بَعْض تصانيفه فِي القراءات. وحج مرارًا، وأعاد بالمستنصرية. وولي إمامة جامع الخليفة ببغداد مدة يسيرة، ثُمَّ أقام بدمشق مدة، أَوْ أَمَّ بِهَا بالضيائية. وَكَانَ حسن القراءة للقرآن والحَدِيث، ذا عبادة وتهجد، وصنف كثيرًا فِي= =الْحَدِيث وعلومه، وَفِي الفقه والرقائق... توفي رحمه اللَّه قبل وصوله إِلَى مَكَّة، بمنزلة حاجر، صبيحة يَوْم الثلاثاء حادي عشرين ذي القعدة سنة تسع وأربعين وسبعمائة». (ذيل طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، الحنبلي، ت: 795هـ، ج5، ص146 - 148 باختصار، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمن، مكتبة العبيكان – الرياض، الأولى 2005 م).

(2) هو: محمد بن عبد الله بن محمد ابن أحمد بن مجاهد القيسي الدمشقيّ الشافعيّ، شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين: حافظ للحديث، ولد في دمشق، وولي مشيخة دار الحديث الأشرفية (سنة 837) وقتل شهيدًا في إحدى قرى دمشق. من مؤلفاته: سلوة الكئيب بوفاة الحبيب، والرد الوافر، و الأحاديث الأربعون المتباينة الأسانيد والمتون. (انظر: الأعلام للزركلي، ج6، ص237).

(3) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن خير الله، أبو الفضل، صفيّ الدين الحنفي الأثري الحسيني البخاري: فاضل، من أعلم أهل الشام بالحديث في عصره. أصله من بخارى. سكن نابلس بفلسطين وتوفي فيها بالطاعون له:(القول الجلي في ترجمة ابن تيمية. (انظر: الأعلام للزركلي، ج6، ص15).

ومنهم: الشيخ مرعي الكرمي الحنبلي[1] ت: 1033هـ وقد ألف في ترجمته الكواكب الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية.[2]

وذهبت إلى تبرئته من التجسيم الدكتورة سهير مختار التي قالت: «نصوص ابن تيمية تدل دلالة واضحة على أنّه بريء كلّ البراءة مما نسب إليه من شبهة التجسيم، إذ لا يمكن لسنّي مثله دافع عن الكتاب والسنة دفاعًا مريرًا، إلى أن خافه الفقهاء والصوفية، فدسوا له عند الحكام، حتى سجن، أن يقول مثل هذا القول».[3]

ويرى أنصار الإمام ابن تيمية أنّ سبب عداء العلماء له هو أنّه «كان أعلى من المستوى الفكري والعلمي للجيل الذي نشأ فيه، وكان ذلك بلاء عظيمًا لمعاصريه إذ أنّ السموّ على المستوى السائد نعمة موهوبة ومنحة من الله يغتبط عليها، إلا أنّ صاحب هذه النعمة يضطر إلى دفع ثمن باهظ لها، أنّه يعيش في بلاء مستمر ومحنة دائمة من قبل معاصريه، كما أنّ أولئك المعاصرين يعانون من شقاء ومصيبة طول حياتهم من أجله؛ وذلك لأنّهم لا يسايرون طراوة فكره، وعلو نظره، وقوة اجتهاده، ولا يستطيعون أن يتوصلوا إلى آفاق علمه وفكره العالية».[4]

---

(1) هو: مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلى: مؤرخ أديب، من كبار الفقهاء. ولد في طوركرم بفلسطين وانتقل إلى القدس ثمّ إلى القاهرة فتوفي فيها. له نحو سبعين كتابًا، منها: بديع الإنشاء والصفات، وغاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى، وأقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات. (انظر: الأعلام للزركلي، ج7، ص203).

(2) جمع هذه الرسائل الدكتور يحيى مراد وطبعها في كتاب واحد من إصدار دار الكتب العلمية بيروت.

(3) التجسيم عند المسلمين – مذهب الكرّامية، الدكتورة سهير مختار، ص99، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر 1971م.

(4) رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبو الحسن الندوي، ج2 ص371

ويرون أيضًا أنّ مخالفيه من المبتدعة.[1] وأنّهم سلكوا مسلكاً غير مرضي «أبرز ملامحه: التزوير والكذب، والتلبيس، والتضليل».[2]

وبجانب هذين الاتجاهين يوجد اتجاه ثالث، وهو ما ذهب إليه الدكتور حسن الشافعي، عندما قسّم الحنابلة إلى ثلاث طوائف:

الأولى: فرقة اعتمدت العقل أساسًا فاقتربت من الأشاعرة، كابن عقيل الحنبلي، وابن الجوزي الحنبلي.

الثانية: فرقة مغالية في اعتماد النصوص، ومنهم ابن الزاغوني، وابن حامد، وأبو يعلى الفراء.

الثالثة: فرقة معتدلة،كابن تيمية وابن قدامة.[3]

ثانيًا: أدعياء السلفيّة

أدعياء السلفيّة مركب إضافي من كلمتين، أدعياء والسلفيّة، ويجب تعريف الكلمتين حتى يتبين المراد منهما.

1 – الدَّعْوَى في اللغة:

من الدُّعَاء وَهُوَ الطّلب، وَالْفِعْل مِنْهُ ادّعى يَدعِي فَهُوَ مُدع، وَهِيَ فِي اللُّغَةِ: «قَول يطْلب بِهِ الْإِنْسَان إِيجَاب الشَّيْء على غَيره، إِلَّا أَن اسْم الْمُدَّعِي يُطلق على من لَا حجَّة لَهُ فِي الْعرف، وَلَا يُطلق على من لَهُ حجَّة فَإِنّ القَاضِي يُسَمِّيه مُدعيًا قبل إِقَامَة الْبَيِّنَة، وَبعدهَا يُسَمِّيه محقًا لَا مُدعيًا. وَيُقَال لمُسَيْلمَة الْكذَّاب لعنة الله عَلَيْهِ مدعي النُّبُوَّة؛ لِأَنَّهُ عجز عَن إِثْبَاتهَا بل دَعْوَاهُ أثبت كذبهَا؛ لثُبُوت أَنّ نَبينا عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام خَاتم الْأَنْبِيَاء بالدلائل القطعية والبراهين

(1) انظر: دعاوي المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد، د. عبد الله بن صالح الغصن، ص625، دار ابن الجوزي، الأولى 1424هـ.

(2) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

(3) المدخل إلى علم الكلام ، الدكتور حسن الشافعي، ص80، دار السلام، الأولى، 1998م.

الجلية وَلَا يُقَال لرسولنا الصدوق ﷺ مُدّعي النُّبوَّة لِأَنَّهُ ﷺ قد أثبتها بالمعجزات الباهرات».[1]

والدعوى في اصطلاح أهل المناظرة: «قضية تشتمل على الحكم المقصود إثباته بالدليل أو إظهاره بالتنبيه، والقاصد والمتصدي لذلك أي لإثبات الحكم أو لإظهاره يسمّى مدّعيًا».[2]

من هذا يتبيّن لنا أنّ الدعوى تحتاج إلى دليل حتى تنتقل من حيز الدعوى إلى قضية مُسلّم بها[3]؛ فمن قال أنا سلفيّ في العقيدة مثلاً، يقال له: ما هو الدليل على صدق دعواك تلك؟ فإن أتى بالدليل على أنّه متابع للسلف الصالح في اعتقادهم، حينئذ يصح أن يقال عنه إنّه سلفي، وإن لم يأت بالدليل أو قام الدليل على أنّه مخالف للسلف في العقيدة، يقال إنّه مُدّعي، وصدق البوصيري إذ يقول:

والدَّعَاوِىَ مَا لمْ تُقِيمُواْ عَليْهَا بَيِنَاتٍ أبْنَاؤُهَا أدْعِيَاءُ[4]

2 – **السلفيّة**:

السلف في اللغة: من تقدّمك وسبقك زمنًا؛ يقول الأزهري: «السلف مَن تَقدَّمك من آبَائِك وذَوِي قَرابَتك الَّذين هم فوقَكَ فِي السنّ والفَضْل، واحدهم سالِف، وَمِنْه قولُ طُفَيل الغَنَويّ يرثي قومه:

(1) دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، ج2، ص74، عرّب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 2000م.

(2) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي ت 1158 هـ، ج1، ص785، تحقيق الدكتور: علي دحروج وآخران، مكتبة لبنان ناشرون الأولى 1996م.

(3) تظهر قضية الدعوى وإثبات الحكم في حياة الناس اليومية ومعاملاتهم؛ فإنّ الشرطي يستوقف أحدهم سائله عن اسمه، فيقول المسئول: اسمي فلان، فيقول الشرطي وما الدليل؟ فيستخرج المسئول بطاقة هويته الشخصية؛ لأنّها الدليل على صدق كلامه، وإذا لم يفعل هذا فهو مُدّعي إلى أن تثبت صحة دعواه أو كذبها.

(4) ديوان البوصيري، ص21، شرحه وقدّم له أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1995م.

مَضَوا سَلَفاً قَصْدُ السبِيل عليهمُ **وصَرْفُ المنَايا بالرِّجال تَقَلّبُ**[1]

أَرَادَ أَنّهم تقدَّمونا وقَصْدُ سبيلنا عَلَيْهِم، أَي: نَموت كما ماتُوا فنكون سلَفًا لمن بعدَنا كما كَانُوا سلَفاً لنا.

وَقَالَ الفرّاء فِي قولُ الله جلّ وعزّ:

﴿فَجَعَلْنَـٰهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْـَٔاخِرِينَ ٥٦﴾ (الزخرف: 56)، يَقُول: جعلناهم سَلَفًا متقدِّمين ليتّعظ بهم الآخِرون».[2]

إذن كل عصر سابق، كان سلفًا للعصر اللاحق، واللاحق سلف لمن يأتي بعده.

(1) ديوان طفيل الغنوي شرح الأصمعي، ص56، تحقيق: حسّان فلاح أوغلي، دار صادر، بيروت، الأولى، 1997م.

(2) تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، ت: 370هـ، ج12، ص299، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، الأولى، 2001م.

المعنى الاصطلاحي لكلمة سلف

اكتسبت كلمة سلف معنى اصطلاحيًّا ثابتًا تدل عليه، وهو أفضل العصور الإسلامية وأولاها بالاتباع والاقتداء، وهم أهل القرون الثلاثة الأولى، ومصدر هذه الدلالة قول النبي ﷺ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ».(1)

والقرن كما يقول ابن الأثير: «والقرْن: أَهْلُ كُلِّ زَمَانٍ، وَهُوَ مِقْدار التَّوَسُّط فِي أَعْمَارِ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ. مَأْخُوذٌ مِنَ الاقْتِران، وَكَأَنَّهُ المِقدار الَّذِي يَقْتَرِن فِيهِ أَهْلُ ذَلِكَ الزَّمَانِ فِي أَعْمَارِهِمْ وَأَحْوَالِهِمْ».(2)

أمّا تحديد المدة الزمنية للقرن فيقول الإمام ابن حجر: «وَيُطْلَقُ الْقَرْنُ عَلَى مُدَّةٍ مِنَ الزَّمَانِ وَاخْتَلَفُوا فِي تَحْدِيدِهَا مِنْ عَشَرَةِ أَعْوَامٍ إِلَى مِائَةٍ وَعِشْرِينَ».(3)

ويُرجح ابن حجر أنّ القرن مائة سنة ويصفه بأنّه «المشهور» (4)، ويحدد قرن النبي ﷺ بقوله: «وَالْمُرَادُ بِقَرْنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي هَذَا الْحَدِيثِ الصَّحَابَةُ» (5)، والمراد بالذين يلونهم «أَيِ

(1) صحيح البخاري المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، ت: 256هـ، ك الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد، ج3، ص171، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة.

(2) النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، ت: 606هـ، ج4، ص51، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.

(3) فتح الباري، ابن حجر، ج7، ص5

(4) نفس المصدر السابق، ونفس الجزء الصفحة

(5) نفس المصدر السابق، ونفس الجزء الصفحة

الْقَرْنُ الَّذِي بَعْدَهُمْ وَهُمُ التَّابِعُونَ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ وَهُمْ أَتْبَاعُ التَّابِعِينَ وَاقْتَضَى هَذَا الْحَدِيثُ أَنْ تَكُونَ الصَّحَابَةُ أَفْضَلَ مِنَ التَّابِعِينَ وَالتَّابِعُونَ أَفْضَلَ مِنْ أَتْبَاعِ التَّابِعِينَ».[1]

فالمراد بالسلف إذن هم الصحابة والتابعون وتابعوا التابعين، فهم أفضل القرون؛ لقربهم من ينبوع النبوة وتعاليم الرسالة، وقد ابتعدوا عن رياح البدع والأهواء والضلالات التي اتسعت رقعتها جيلاً بعد جيل، بعد هذه القرون المفضلة.

فالسلفيّة بناء على هذا هي الاقتداء بالسلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وليست استحداث «مذهب يتألف من مجموعة اجتهادات وآراء معينة في أصول الدين وأحكامه».[2]

ولقد وصف البعض أنفسهم بالسلفيين، وأولئك ظهروا كما يقول الشيخ أبو زهرة: «في القرن الرابع الهجري، وكانوا من الحنابلة، وزعموا أنّ جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها، ثمّ تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري، أحياه شيخ الإسلام ابن تيمية وشدّد في الدعوة إليه، وأضاف إليه أمورًا أخرى قد بعثت إلى التفكير فيها أحوال عصره، ثمّ ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر الهجري أحياها محمد بن عبد الوهاب[3] في الجزيرة العربيّة وما زال الوهابيون ينادون بها».[1]

---

(1) نفس المصدر السابق، ج7، ص6

(2) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ص253، دار الفكر، دمشق، الأولى، 1988م.

(3) هو محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن راشد التميمي، ولد عام 1115 هـ ، الموافق عام 1703م، وتوفي عام 1206 هـ الموافق عام 1792م. له مصنفات أكثرها رسائل، منها: كتاب التوحيد، ورسالة: كشف الشبهات، وأصول الإيمان، وغيرها. اختلف فيه الناس فمن مادح له، وذام إياه، وقد غالا فيه بعض أتباعه حيث جعله ندًا للنبي ﷺ ؛ فقارن بين دعوته ودعوة رسول الله ﷺ من أحد عشر وجهًا. انظر: (محمد بن عبد الوهاب عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه، أحمد بن حجر آل بوطامي، ص71 – 74، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، 1975م)، وقد غالا فيه بعض المعارضين له حيث رأوا أنّه قرن الشيطان الذي حذّر منه النبي

والوهابية أتباع الإمام محمد بن عبد الوهاب هم من عناهم الباحث بأدعياء السلفيّة، فقد جعلوا السلفيّة حكرًا عليهم لا يتعداهم إلى غيرهم، ومن ثمّ كان حريًّا استظهار أقوالهم في التجسيم، وهل تصح نسبتهم للسلف أو لا؟ وهل حملُ شعار السلفية شعار فقط أو أنّهم يحملون منهج السلف حقًّا؟ ومن ثمّ يصح نعتهم بالسلفيين؟

ﷺ عن ابن عمر قَالَ: ذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَأْمِنَا، اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي يَمَنِنَا» قَالُوا: يَا= =رَسُولَ اللَّهِ، وَفِي نَجْدِنَا؟ قَالَ: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَأْمِنَا، اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي يَمَنِنَا» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَفِي نَجْدِنَا؟ فَأَظُنُّهُ قَالَ فِي الثَّالِثَةِ: «هُنَاكَ الزَّلاَزِلُ وَالفِتَنُ، وَبِهَا يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ». (رواه البخاري، ك الفتن، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «الفِتْنَةُ مِنْ قِبَلِ المَشْرِقِ»، ج9، ص54) من هؤلاء أحمد الغماري الذي يقول: «ولمّا طلع قرن الشيطان بنجد في أواخر القرن الحادي عشر، وانتشرت فتنته، كانوا يحملون الأحاديث عليه وعلى أصحابه». نقلاً عن: دعاوي المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، دار الوطن، الرياض، الأولى، 1412هـ.

(1) تاريخ المذاهب الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة، ص190، دار الفكر العربي.

الباب الأول

التجسيم ونشأته في الفكر الإسلامي وأهم الفرق التي اعتنقته.

ويتكون من فصلين:

الفصل الأول: تعريف التجسيم ونشأته.

الفصل الثاني: أهم الفرق المجسمة في الفكر الإسلامي.

المبحث الأول
تعريف التجسيم

التجسيم هو اعتقاد أنّ الله – تعالى – جسم، فلو قلنا: إنّ فلانًا جسّم الله – تعالى – فإنّ معناه أنّه نسب الله – تعالى – إلى الجسم، وهذا هو التجسيم.

وللوقوف على حقيقة التجسيم لا بدّ من معرفة حقيقة الجسم؛ لأنّ به نستطيع أن نحكم على فلان بأنّه مجسم أو لا، ولذا يجب أن يتوجه البحث إلى تعريف الجسم في اللغة والاصطلاح.

أولاً: الجسم في اللغة:

يقول اللغويون الجسم هو: «جَمَاعَةُ البَدَنِ أَو الأَعضاء مِنَ النَّاسِ والإِبل وَالدَّوَابِّ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الأَنواع الْعَظِيمَةِ الخَلْق».[1]

(1) لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري، ت: 711هـ، ج7، ص624، دار المعارف، بدون. وانظر: العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: 175هـ، ج6، ص60، تحقيق الدكتور: مهدي المخزومي، والدكتور: إبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس، بدون. وانظر: القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت: 817هـ، ص1088، مؤسسة الرسالة، الثانية 2005م. وانظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزبيدي، ج31، ص404، وانظر: المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، ت: 458 هـ ج7، ص282، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى 2000م.

وقال ابن دُرَيْد: «كلُّ شخصٍ مُدرَكٌ جسم»[1]، وقال أبو زيد: «الجسم الجسد».[2] فالجسم والجسد عند أبي زيد مترادفان، وبناء على تعريف ابن دُرَيْد فإنّ الجسم يكون «حَيَوَانًا وَجَمَادًا وَنَبَاتًا وَلَا يَصِحُّ ذَلِكَ عَلَى قَوْلِ أَبِي زَيْدٍ».[3]

وهذا الذي ذكره أبو زيد لا يوافقه عليه جمهرة من اللغويين؛ ولذا فرّقوا بين الجسم والجسد، فجعلوا الجسم أعمّ من الجسد؛ فالجسم يصدُق على الإنسان والحيوان والنبات، والجسد يطلق على الإنسان خاصة من الأجسام المغتذية، أمّا غير الإنسان من الأجسام المغتذية كالحيوان والنبات، فلا يقال لها أجساد، وإنّما هي أجسام، ويطلق لفظ الجسد على الأجسام غير المغتذية كالجنّ والملائكة؛ يقول الخليل: «الجَسَدُ للإنسان، ولا يقال لغير الإنسان جَسَدٌ من خلق الأرض. وكل خلقٍ لا يأكلُ ولا يشرب من نحو الملائكة والجنِّ مما يَعقِل فهو جَسَدٌ.

وكان عِجلُ بني إسرائيل جَسَدًا لا يأكل ولا يشرب ويصيح، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ ﴿٨﴾ ﴾ [الأنبياء: ٨]

أي ما جعلناهم خلقًا مستغنين عن الطَّعام».[4]

وفي هذا المعنى يقول ابن سيده: «الجَسَد: جسم الْإِنْسَان، وَلَا يُقَال لغيره من الْأَجْسَام المغتذية. وَقد يُقَال للْمَلَائِكَة وَالْجِنّ: جَسَد، وَكَانَ عجل بني إِسْرَائِيل جَسَدًا لَا يَأْكُل وَلا يشرب، وَكَذَا طبيعة الْجِنّ، قَالَ عز وَجل: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ﴾ (طه: 88)

---

(1) جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، ت: 321هـ، ج1، ص282، تحقيق الدكتور: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، الأولى 1987م.

(2) المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، ت: 770هـ، ص39، مكتبة لبنان، الأولى 1987م.

(3) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(4) العين، الخليل بن أحمد، ج6، ص47، 48

جَسَدًا بدل من عجل؛ لأَنّ الْعجل هُنَا هُوَ الجَسَد، وَإِن شِئْت حَملته على الْحَذف: أَي ذَا جَسَد. وَقَوله: ﴿لَّهُۥ خُوَارٌ﴾ يجوز أَن تكون الْهَاء رَاجِعَة إِلَى الْعجل، وَأَن تكون رَاجِعَة إِلَى الجَسَد. وَجمعه: أجساد». [1]

ويذكر الراغب فرقًا آخر بين الجسم والجسد هو أنّ الجسد لا بدّ أن يكون له لون، أمّا الجسم فيقال على ما لا لون له كالماء والهواء؛ فيقول: «وأيضا فإنّ الجسد ما له لون، والجسم يقال لما لا يبين له لون، كالماء والهواء». [2]

وممّا هو جدير بالذكر أنّ اللغويين الذين فرّقوا بين الجسم والجسد كانت تفرقتهم من حيث التسمية فقط أي ما يصح أن يُطلق عليه اسم الجسد وما لا يصح، أمّا من حيث الحقيقة فالجسم والجسد يدلان على التجمع والتركب، فهما مؤلفان ومركبان من أجزاء؛ يقول ابن فارس في تعريف الجسم: «الْجِيمُ وَالسِّينُ وَالْمِيمُ يَدُلُّ عَلَى تَجَمُّعِ الشَّيْءِ». [3]

ويقول أيضًا في تعريف الجسد: «الْجِيمُ وَالسِّينُ وَالدَّالُ يَدُلُّ عَلَى تَجَمُّعِ الشَّيْءِ أَيْضًا وَاشْتِدَادِهِ». [4]

وقد عرّف الراغب الجسم بأنّه ما له طول وعرض وعمق؛ فيقول: «الجسم ما له طول وعرض وعمق، ولا تخرج أجزاء الجسم عن كونها أجسامًا وإن قطع ما قطع، وجزّئ ما قد جزئ». [5]

---

(1) المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده ج7، ص260

(2) المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، ت: 502هـ، ص93، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون.

(3) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت: 395هـ، ج1، ص457، تحقيق الدكتور: عبد السلام هارون، دار الفكر، بدون.

(4) نفس المصدر السابق، ج1، ص457

(5) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص94

ويطلق الجسم مجازًا على الشيء العظيم، قال ابن منظور: «جَسُمَ الشيءُ أَي عَظُمَ، فَهُوَ جَسِيمٌ وجُسام، بِالضَّمِّ».[1]

والأجسم كما يقول ابن منظور: الأضخم[2]، قال عامر بن الطفيل:

وقَدْ عَلِمَ الحَيُّ مِنْ عامِرٍ بأَنَّ لَنَا ذِرْوَةَ الأَجْسَمِ[3]

فالجسم في اللغة كما يقول الكفوي: «مبني على التركيب والتأليف، ذلك أَنّهم إِذا راموا تَفْضِيل الشَّخْص على شخص فِي التَّأْلِيف وَكَثْرَة الْأَجْزَاء يَقُولُونَ: فلَان أجسم من فلَان، إِذا كَانَ أَكثر مِنْهُ ضخامة وتأليف أَجزَاء».[4]

وبناء على ما سبق فإنّ مفهوم الجسم في اللغة يتلخص في النقاط التالية:

1- الجسم هو البدن أو أعضاؤه من الإنسان أو الحيوان أو غيرهما مما فيه عِظَم في الخلق.

2- الجسم هو الشخص المُدرَك بالحس فيشمل كلاً من: الإنسان، والحيوان، والنبات، وكل ما يدرك بالحواس.

3- الجسم هو الجسد عند بعض اللغويين، وفرّق بعضهم بين الجسم والجسد فجعلوا الجسد أخص من الجسم، والجسم أعمّ من الجسد؛ فيصدق الجسم على الإنسان وغيره بخلاف الجسد، وكذلك يصدق الجسم على ما لا لون له كالماء والهواء بخلاف الجسد.

4- الجسم كل ما له طول وعرض وعمق.

5- الجسم هو المؤلف والمركب من أجزاءٍ داخلةٍ في تكوينه.

---

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج7، ص624

(2) نفس المصدر السابق، ج7، ص625

(3) ديوان عامر بن الطفيل، ص121، دار صادر بيروت، 1979م. وعامر بن الطفيل أحد شعراء الحماسة مات كافرًا سنة 10هـ.

(4) الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ت 1094هـ، ص344، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، الثانية 1998م.

ثانيًا: تعريف الجسم في الاصطلاح:

اختلف الباحثون حول تعريف الجسم في الاصطلاح؛ لأنّ اللفظ الكليّ - كلفظ الجسم - الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، يكون تعريفه بالذاتيات المقومة لماهيته، وقد تكون هذه الذاتيات واضحة كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، وقد تخفى فيختلط بالذهن ما هو جزء الماهية وما هو لازم لها فيكون الاختلاف حول حقيقة الْمُعرّف، وهذا هو سبب الاختلاف في تعريف الجسم؛ يقول السعد في شرح المقاصد: «لخفاء حَقِيقَته (الجسم)، وتكثر لوازمه، كثر النزاع فِي تَحْقِيق ماهيته، وَاخْتلفت الْعبارَات فِي تَعْرِيفه، وَأدّى ذَلِك إِلَى اخْتِلَاف فِي بعض الْأَشْيَاء أَنّه هَل يكون جسمًا أم لا؟»[(1)].

ومن هنا اختلف الباحثون حول تعريف الجسم، وأذكر أشهرها فيما يلي:

1ـ تعريف الجسم عند الفلاسفة:

بحث الفلاسفة في ماهية الجسم بناء على بحثهم في الطبيعيات التي هي جزء لا يتجزأ من فلسفتهم، وقد أطلقوا الجسم على معنيين:

أحدهما: الجسم الطبيعي، **والثاني**: الجسم التعليمي.

وعرّفوا الجسم الطبيعي بأنّه: «جَوْهَر يُمكن أَن يفْرض فِيهِ أبعاد ثَلَاثَة متقاطعة على زَوَايَا قَائِمَة»[(2)].

قال ابن سينا: «الجسم إنّما هو جسم لأنّه يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، كلّ واحد منها قائم على الآخر، ولا يمكن أن يكون فوق ثلاثة»[(1)].

---

(1) شرح المقاصد، الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله، الشهير بسعد الدين التفتازاني، ت: 793هـ، ج3، ص10، تحقيق الدكتور: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب بيروت، الثانية 1998م.

(2) شرح كتاب النجاة لابن سينا، فخر الدين الاسفراييني النيسابوري، ص26، تحقيق: الدكتور: حامد ناجي أصفهاني، مؤسسة انتشارات دانشكاه طهران، وانظر: المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ت: 756هـ، ص183، عالم الكتب بيروت، بدون.

ومعنى الأبعاد الثلاثة كما يقول ابن سينا: «الطول، والعرض، والعمق».[2] فالذي يفرض أولاً كما يقول ابن سينا: «هو الطول، والقائم عليه هو العرض، والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق».[3]

واعتبروا في حدّ الجسم فرض الأبعاد دون وجودها؛ «لِأَنّ الأبعاد المتقاطعة على الزوايا الْقَائِمَة رُبمَا لم تكن مَوْجُودَة فِيهِ بِالْفِعْلِ كَمَا فِي الكرة أَو الاسطوانة والمخروط المستديرين، وَإِن كَانَت مَوْجُودَة فِيهِ كَمَا فِي المكعب مثلاً فَلَيْسَتْ جسميّته بِاعْتِبَار تِلْكَ الأبعاد الْمَوْجُودَة فِيهِ؛ لِأَنَّهَا قد تَزُول مَعَ بَقَاء الجسمية الطبيعية بِعَينهَا. وَاكْتفى بِإِمْكَان الْفَرْض لِأَنّ مناط الجسمية لَيْسَ هُوَ فرض الأبعاد بِالْفِعْلِ حَتَّى يخرج الْجِسْم عَن كَونه جسماً طبيعيًا لعدم فرض الأبعاد فِيهِ بل مناطها مُجَردًا مَكَان الْفَرْض سَوَاء فرض[4] أَو لم يفْرض».[5]

والزاوية القائمة التي اشترطوا ووجودها هي «التي تحدث من قيام بعد على بعد؛ ليس ميله إلى إحدى الجهتين أكثر من الأخرى».[6]

---

(1) شرح كتاب النجاة لابن سينا، فخر الدين الاسفراييني النيسابوري، ص26

(2) نفس المصدر السابق، نفس الصفحة، وانظر: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، ت: 749هـ، ص110، دار الكتبي، بدون.

(3) شرح كتاب النجاة لابن سينا، فخر الدين الاسفراييني النيسابوري، ص26

(4) قال عبد الحكيم: «والجواهر المجردة لا يفرض فيها أبعاد؛ لأنّ المفروض محال». حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف، ج6، ص295

(5) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ت: 816 هـ، ج6، ص294، 295، دار الكتب العلمية بيروت، الأولى 1998م. وانظر: شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج3، ص14، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، ت: 1158 هـ، ج1، ص561، 562، ورسالة الحدود ضمن رسائل في الحكمة والطبيعيات، الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا، ت: 428هـ، ص60، مطبعة الجوائب قسطنطينية، الأولى 1298هـ.

(6) أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، ت: 631هـ، ج3، ص82، تحقيق الدكتور أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، الثانية 2004م.

وهذا التعريف الذي ذكره الفلاسفة للجسم هو تعريف بالرسم وليس بالحدّ[1] يقول أبو الثناء الأصفهاني: «هذا حدٌّ رسمي للجسم لا حد ذاتي له سواء قلت: الجوهر جنس للجواهر أو لازم لها؛ لأنّ القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخارجية لا من الذاتيات».[2]

وقد ذكر السعد في شرح المقاصد أنّ تعريف الفلاسفة للجسم لا يصلح أن يكون تعريفًا بالحدّ لشيئين:

«الأول: أنّ الجَوْهَر لا يصلح أن يكون جِنْسًا[3] للجسم؛ لأنّ الجَوْهَر مُفَسّر (عند الفلاسفة) بالموجود لا فِي مَوْضُوع. والوجود زَائِد على الْمَاهِيّة لا ذاتيّ لَهَا، بل هُوَ من المعقولات الثَّابتة الَّتِي لا تحقق لَهَا إِلا فِي الذِّهْن فَلا يصلح جزأ للماهية الْحَقِيقِيَّة، وَعدم الِاحْتِيَاج إِلَى الْمَوْضُوع عدمي لا يصلح ذاتيًّا للموجود».[4]

فتعريف الفلاسفة للجسم بالجوهر، والجوهر لا يصلح أنْ يكون جنسًا للجسم؛ لأنّ الجوهر عند الفلاسفة هو الموجود لا في موضوع، وليس هو المتحيز بالذات كما ذكره

(1) يسمّى التعريف حدًّا تامًّا إن كان بالجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، وحدًّا ناقصًا إن كان بالفصل القريب وحده كتعريف الإنسان بالناطق، أو بالفصل القريب وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالجسم الناطق، ورسمًا تامًّا إن كان بالجنس القريب والخاصّة كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك، ورسمًا ناقصًا إن كان بالخاصّة وحدها كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالخاصة وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالجسم الضاحك. انظر: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين محمود بن محمد الرازي، ت: 766هـ، ص57، 58، المطبعة الأزهرية، الأولى 1311هـ.

(2) مطالع الأنظار، أبو الثناء الأصفهاني، ص110

(3) الجنس: كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِين بِالحقائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ. كالحيوان بالنسبة للإنسان والفرس فإنه تمام المشترك بينهما وهو جزء من ماهيتهما. انظر: تحرير القواعد المنطقية، ص36

(4) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج3، ص19

المتكلمون، وبالتالي فوجود الجوهر زائدٌ على ماهيته، والجنس جزء الماهية، فلو قلنا ما الإنسان؟ كان الجواب: حيوان ناطق، فالحيوانية جزء ماهية الإنسان، ووجود الجوهر عند الفلاسفة ذهني لا يصلح أن يكون جزءًا من الماهية الحقيقية. وكذلك عدم احتياج الجوهر للموضوع عدمي وليس وجوديًّا فلا يصلح أن يكون ذاتيًّا للموجود.

والشيء الثاني الذي ذكره السعد: «أنّ قابليّة الأبعاد ليست فصلاً[1]؛ لأنّ معنى القابليّة وَإِمْكَان الْفَرْض وَصِحَّته وَنَحْوه ذَلِك من الْعبارَات أَمر لا تحقق لَهُ فِي الْخَارِج، وَإِلا لقام بِمحل قَابل لَهُ ضَرُورَة أَنّه من الْمَعَانِي العرضية دون الجوهرية، فننقل الْكَلام إِلَى تِلْكَ القابلية وَيلْزم التسلسل[2] فِي الْأُمُور الْمَوْجُودَة المترتبة ضَرُورَة توقف تحقق كل قابلية على قابلية أُخْرَى سَابِقَة عَلَيْهَا، وَمثله بَاطِل بالِاتِّفَاقِ سِيَّمَا وَهَذِه السلسة محصورة بَين حاصرين هما هَذِه القابلية وَالْمحل».[3]

فقابلية الجسم للأبعاد الثلاثة – الطول، والعرض، والعمق – في تعريف الفلاسفة للجسم لا تصلح أن تكون فصلاً مميزًا للجسم؛ فالفصل له وجود في الخارج، فإذا قلنا: الإنسان حيوان ناطق فإنّ الناطقية فصل مميز للإنسان عن غيره من المخلوقات، وهذه الناطقية موجودة في الخارج. والقابلية في تعريف الفلاسفة للجسم ليس لها وجود خارجي وإنّما وجودها ذهني، ولو كانت القابلية لها وجود بالخارج لقامت بمحل قابل له فتكون عرضًا وليست جزءًا من ماهيته، وسينتقل الكلام بعد ذلك على القابليّة، فهذه القابليّة تحتاج إلى

(1) الفصل: كَلِّيٌّ يُقَالُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيَّ شَيْءٍ هُوَ فِي جوهرِهِ. كالناطق بالنسبة للإنسان. انظر: تحرير القواعد المنطقية، ص39

(2) التسلسل: هو أَن يسْتَند الْمُمكن فِي وجوده إِلَى عِلّة مُؤثرَة فِيهِ وتستند تِلْكَ الْعلَّة المؤثرة إِلَى عِلّة أُخْرَى مُؤثرَة فِيهَا وهلم جرا إِلَى غير النِّهَايَة. انظر: شرح المواقف، ج4، ص 166

(3) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج3، ص19، 20

قابليّة أخرى، وهذه القابليّة الأخرى تحتاج إلى قابليّة أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية، فيلزم التسلسل.

وهذا التسلسل باطل خصوصًا أنّ السلسلة محصورة بين القابليّة والمحل القابل للقابليّة.

والخلاصة، أنّ تعريف الفلاسفة للجسم تعريفٌ بالخاصة[1] وهي من العوارض اللازمة، فإذا عرّفنا الإنسان بالضاحك فالضحك بالنسبة إليه من العوارض اللازمة له الخارجةَ عن ذاتياته، وهو رسم ناقص كما يقول المناطقة.

الجسم التعليمي

أمّا الثاني وهو الجسم التعليمي عند الفلاسفة فهو الذي: «يبحَث عَنهُ فِي الْعُلُوم التعليمية أَي الرياضية منسوبة إِلَى التَّعْلِيم، فَإِنَّهُم كَانُوا يبتدئون بهَا فِي تعاليمهم لأَنَّهَا أسهل، ودلائلها أَيْضًا يقينية، تفِيد النَّفس ملكة أَنْ لا تقنع دونه، وعرفوه بِأَنَّهُ: كمٌ قَابل للأبعاد الثَّلَاثَة المتقاطعة على الزوايا الْقَائِمَة، والقيد الْأَخير هَهُنَا للتمييز، وَلَو أردنَا أَن نجمعهما فِي رسم وَاحِد قُلْنَا هُوَ الْقَابِل من غير ذكر الْجَوْهَر والكم».[2]

والفرق بين الطبيعي والتعليمي ظاهر، فإنّ الشمعة الواحدة مثلاً يمكن تشكيلها بأشكال مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي.

وأمّا الجسم الطبيعي ففي جميع الأشكال أمر واحد؛ لأنّه الكميّة السارية في الجسم الطبيعي.

---

(1) الخاصة: كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضيًا، كالضاحك بالنسبة للإنسان. انظر تحرير القواعد المنطقية، ص43

(2) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص184، 185

2ـ تعريف الجسم عند المعتزلة:

عرّف المعتزلة الجسم بأنّه: الطويل العريض العميق؛ يقول القاضي عبد الجبار: «فاعلم أنّ الجسم هو ما يكون طويلاً، عريضًا، عميقًا».(1)

والفرق بين تعريف الفلاسفة والمعتزلة أنّ المعتزلة اشترطوا وجود الطول، والعرض، والعمق، بخلاف الفلاسفة الذين اشترطوا قابليّة الأبعاد دون وجودها، وكلاهما يرى الجسم مركبًا، إلا أنّ حقيقة التركيب مختلفة عند كلٍّ منهما، فالفلاسفة يرون أنّ الجسم مركب من الهيولى(2) والصورة، والمعتزلة ترى أنّ الجسم مركب من الجواهر الفردة.

وتعريف المعتزلة هذا تعريفٌ غير جامع لكلّ أفراد الجسم؛ فالتعريف بالخاصة يصح أن يكون تعريفًا لو كان شاملاً لكلّ أفراد المعُرَّف، وكذلك لو كانت الخاصة لازمة له، فلو عرّفنا الإنسان بالضاحك، فالضحك هنا شامل لكلّ أفراد المعرّف وهو الإنسان ولازم له كذلك.

وهذان الشرطان لا يتحققان في تعريف المعتزلة للجسم؛ فالخط قد لا يوجد في الجسم كما في الكرة وهي جسم، وكذلك الطول، والعرض، والعمق، غير لازمين للجسم فالشمعة قد تزول عنها الأبعاد الثلاثة مع بقاء جسميّتها، يقول السعد: «وَاعْترض بِأَنّ الْخَاصَّة إِنَّمَا تصلح للتعريف إِذا كَانَت شَامِلَة لازِمَة، وَهَذِه لَيست كَذَلِك، أمّا الشُّمُول: فَلأَنَّهُ لا خطّ بِالْفِعْلِ فِي الكرة، وَلا سطح فِيمَا يعرض من الْجِسْم الْغَيْر المتناهي، فَإِنَّهُ جسم، وَإِن امْتنع بِدَلِيل من خَارج، بِخِلَاف مَا إِذا فرض أَرْبَعَة لَيست بِزَوْج، فَإِنّ الزَّوْجِيَّة من لَوَازِم الْمَاهِيّة، وَأمّا اللُّزُوم

(1) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، ت: 415 هـ، ص217، تحقيق الدكتور: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، بدون.

(2) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى: الأصل، والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية، والنوعية. انظر: التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، ت: 816هـ، ص216، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، بدون.

فَلأَنّ الشمعة الْمعينَة قد يَجْعَل طولهَا تَارَة شبْرًا وعرضها أَصَابع وَتارَة ذِرَاعًا وعرضها أصبعًا فيزول مَا فِيهَا من الأبعاد مَعَ بَقَاء الجسميّة».[1]

وذكر التهانوي أنّ هشام الفوطي[2] – من المعتزلة – ذهب إلى أنّ الجسم: «هو الشيء، وهو باطل لانتقاضه بالباري تعالى والجوهر الفرد، وبالعرض أيضًا».[3] فالشيء أعمّ من الجسم ويدخل فيه الباري سبحانه والجوهر والعرض قال أبو هلال: «الفرق بين الشيء والجسم: أنّ الشيء ما يرسم به بأنّه يجوز أنْ يعلم ويخبر عنه، والجسم هو الطويل العريض العميق، والله تعالى يقول: ﴿ وَكُلُّ شَيۡءٖ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ﴾ (القمر: 52) وليس أفعال العباد أجسامًا، وأنت تقول لصاحبك لم تفعل في حاجتي شيئًا، ولا تقول لم تفعل فيها جسمًا، والجسم اسم عام يقع على الجرم والشخص والجسد وما بسبيل ذلك، والشيء أعمّ لأنّه يقع على الجسم وغير الجسم».[4]

وهذا التعريف أيضًا «لا تساعد عليه اللغة، فإنّه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكثر ضخامة وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء».[5]

---

(1) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج3، ص12

(2) ذكره ابن المرتضى في نهاية الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، فقال: «ومنهم هشام بن عمرو الفوطي، قال أبو القاسم هو شيباني من أهل البصرة، قال القاضي: وكان عظيم القدر عند الخاصة والعامة، حُكي عن يحيى بن أكثم: كان إذا دخل على المأمون يتحرّك حتى كاد يقوم». انظر: طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى المرتضى، ص61، تحقيق: سوسنة ديفلد ثلزر، بيروت، لبنان، 1961م.

(3) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص564

(4) الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري ت 395هـ، ص158، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون.

(5) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص564

وذهب الصالحي[1] – من المعتزلة – كما يقول الآمدي إلى أنّ: «الجسم: هو القائم بنفسه، وهو منتقض بالجوهر الفرد وبالله تعالى فإنّه قائم بنفسه، وليس بجسم، مع أنّه مخالف لوضع اللغة لما تحقق من أنّ مدلول الجسم، هو التأليف ولا تأليف في الجوهر الفرد، ولا في الله تعالى».[2]

وقد اخْتلف الْمُعْتَزلَة فِي أقلّ مَا يتركب مِنْهُ الْجِسْم من الْجَوَاهِر الفردة:

فَقَالَ النظّام: «لا يتألف الجِسْم إِلا من أَجزَاء غير متناهية»[3]، ولا يثبت النظام عرضًا إلا الحركة، فكلّ ما في الكون أجسام؛ يقول عبد الحكيم: «فالألوان، والأضواء، والطعوم، والروائح، والأصوات، والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل أجسام، حتى صرّح بأنّ كلاً من ذلك جسم لطيف، وإذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكثيف».[4]

وَقَالَ الجبّائي: «يتألف الجِسْم ويتحصل من ثَمَانِيَة أَجزَاء، وَذَلِكَ بِأَن يوضع جزءان فَيحصل الطول، وَيُوضَع جزءان آخرَانِ على جَنْبَيْهِ فَيحصل الْعرض، وَيُوضَع أَرْبَعَة أُخْرَى فَوْقهَا أَي فَوق الأَرْبَعَة الأولى فَيحصل العمق».[5]

وَقَالَ العلّاف[6]: «يتَحَصَّل الجِسْم من سِتَّة، وَذَلِكَ بِأَن يوضع ثَلاثَة على ثَلاثَة».[1]

(1) ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، فقال: «أبو الحسين محمد بن مسلم الصالحي، كان عظيم القدر في علم الكلام، وكان يميل إلى الإرجاء». طبقات المعتزلة، ص72

(2) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ج3، ص81

(3) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص185

(4) حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف، ج7، ص3

(5) المواقف، ص185

(6) ذكره ابن المرتضى في بداية كلامه عن الطبقة السادسة، فقال: «أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي، قال صاحب المصابيح: كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين له ولا من المخالفين، وكان يلقّب بالعلاف لأن

وعَلى جَمِيع التفاسير كما في شرح المواقف: «فالمركب من جزأين أَو ثَلاثَة لَيْسَ جوهرًا فَردًا ولا جسمًا عِنْدهم، سَوَاء جوزوا التَّأْلِيف مِنْهُمَا أَي من جزئين منفردين، أَو من ثَلَاثَة مُنْفَرِدَة أم لا، وَبِالْجُمْلَةِ فالمنقسم فِي جِهَة وَاحِدَة يسمونه خطًّا، وَفِي جِهَتَيْنِ سطحًا، وهما واسطتان بَين الْجَوْهَر الْفَرد والجسم عِنْدهم».(2)

ويمكن تلخيص ما ذهب إليه المعتزلة في الآتي:

أ- ذهب معظمهم إلى أنّ الجسم هو الطويل العريض العميق، وأهم نقد وجه لهذا التعريف أنّه غير جامع لكلّ أفراد الجسم، كما أنّه غير لازم لبعض الأجسام.

ب- ذهب الفوطي إلى أنّ الجسم هو الشيء، وهذا التعريف أعمّ من الجسم، فالشيء يشمل الجسم وغيره كأفعال العباد فهي أشياء وليست أجسامًا.

ج- ذهب الصالحي إلى أنّ الجسم هو القائم بذاته، وهذا التعريف مخالف لوضع اللغة، ومنقوض بالجوهر الفرد؛ فإنّه لا تأليف ولا تركيب فيه.

د- يعتقد بعض المعتزلة أنّ الجسم يتركب من الجواهر الفردة، واختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم على نحو ما بينته فيما سبق.

داره بالبصرة كانت في العلافين». انظر: طبقات المعتزلة، ص44، وقال عنه الشهرستاني: «حمدان بن الهذيل العلاف، شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء. ويقال أخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. ويقال أخذه عن الحسن بن أبي الحسن البصري». انظر: الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: 548هـ، ج1، ص49، مؤسسة الحلبي.

(1) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص185

(2) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج6، ص305

هـ- ذهب بعض المعتزلة إلى أنّ الخط هو المنقسم في جهة واحدة، والسطح هو المنقسم في جهتين واسطتان بين الجسم والجوهر الفرد؛ لأنّهما لم يصلا إلى أقلّ ما يتركب منه الجسم عندهم.

3ـ تعريف الجسم عند أهل السنّة:

ذهب أهل السنّة إلى أنّ الجسم هو «المتحيز القابل للقسمة».(1)

والمتحيز جنس في التعريف يشمل الجسم والجوهر الفرد، والمتحيز بالذات هو: «القابل للإشارة الحسّية بالذات بأنّه هنا أو هناك، ويقابله العرض، وهو الحادث القائم بالمتحيّز بالذات».(2)

والمراد بالحيز عند أهل السنّة: «الفراغ المتوهّم المشغول بالمتحيّز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء».(3)

ومعنى التوهم: توهم وجوده؛ لأنّه «في الحقيقة عدم محض يخطر بالبال وليس شيئًا موجودًا تعْلقُ به الرؤية».(4) وحقيقة التحيز كما في حاشية الشرقاوي: «الممانعة على القدر المأخوذ من الفراغ، أي منعك الغير أنّ يحلّ في مكانك».(1)

---

(1) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج6، ص303، وانظر: حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية، الشيخ أحمد الصاوي، ت: 1175هـ، ص50، مصطفى البابي الحلبي، بدون. وانظر: الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، ت: 478هـ، ص401، تحقيق الدكتور: علي سامي النشار وآخرين، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1969م، تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون النسفي الماتريدي، ت: 508هـ، تحقيق الدكتور: محمد الأنور حامد عيسى ج1، ص290، المكتبة الزهرية للتراث، الأولى 2011م. وانظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، تحقيق: جيب الله حسن أحمد، ص137، دار الطباعة المحمدية، الأولى 1986م.

(2) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص602

(3) نفس المصدر السابق، ج1، ص725

(4) حاشية الشرقاوي على أم البراهين، الشيخ عبد الله الشرقاوي، ت: 1227 هـ، ص30، مصطفى البابي الحلبي 1338هـ.

والفرق بين المكان والحيز أنّ «المكان أخص من الحيز؛ لأنّ الأول هو الذي يحل فيه الجسم فقط، بخلاف الثاني، فإنّه ما يحل فيه الجسم أو الجوهر الفرد، فكلّ متمكن متحيز دون العكس، إذ يعتبر في المتمكن الامتداد دون المتحيز».[2] وقد رجّح البعض الترادف بين المكان والحيز، قال الشرقاوي: «والراجح ترادفهما».[3]

والقابل للقسمة فصل خرج به الجوهر الفرد؛ فإنّه لا يقبل الانقسام، وتطلق القسمة كما يقول صاحب المواقف وشارحه: «على مَعْنيين: على الْقِسْمَة الوهميّة وَهِي فرض شَيْء غير شَيْء، وعَلى الْقِسْمَة الفعلية وَهِي الْفَصْل والفك سَوَاء كَانَ بِالْقطعِ أَو بِالْكَسْرِ».[4]

والجوهر الفرد لا يقبل القسمة الوهمية والفعلية؛ لأنّ «القسمة الفرضية تتصور فيها له امتداد ما، والجوهر الفرد ليس له امتداد فلا يكون قابلاً للقسمة الوهمية أو الفرضية، فلو جاز انقسامه فرضًا لجاز انقسامه فعلاً، ويقيسون هذه المسألة على الشخص، فكما لا يجوز أن يفرض الشخص مشتركًا إذ فرضُ اشتراكه يخرجه عن كونه شخصًا، فكذلك فرض الجزء منقسمًا يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئًا ذا امتداد».[5]

والمراد من عدم قبول القسمة الفرضية كما يقول التهانوي: «أنّ العقل لا يجوز القسمة فيه، لا أنّه لا يقدر على تقدير قسمته أي على ملاحظة قسمته وتصوّرها، فإنّ ذلك ليس بممتنع، وللعقل فرض كلّ شيء وتصوّره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه».[6]

---

(1) نفس المصدر السابق، ص31

(2) نفس المصدر السابق ، ص30

(3) نفس المصدر السابق ، ص30

(4) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج5، ص56، 57

(5) الباقلاني وآراؤه الكلامية، الدكتور محمد رمضان عبد الله، ص333، 334، مطبعة الأمة بغداد 1986م.

(6) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص559

واتفق أهل السنّة على أنّ أقلّ ما يتركب منه الجسم[1] جزآن، واختلفوا في أنّ الجسم هل هو مجموع الجزأين المتألفين أو كلّ واحد منهما؟

«ذهب الجمهور إلى أنّ الجسم مجموع الجزأين، وذهب القاضي الباقلاني ومن تبعه إلى أنّ الجسم هو كلّ واحد من الجزأين؛ لأنّه الذي قام به التأليف، والتأليف عرض لا يقوم بجزأين، لامتناع قيام الواحد بالكثير، فإذا تألف جوهران فهما جسمان».[2]

وقد جعل الإيجي هذا الخلاف معنويًا غير لفظيّ[3] ويقول الجرجاني معترضًا على ما ذهب إليه الباقلاني: «ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف».[4]

وجعل الآمدي هذا الخلاف لفظيًا فقال: «وبالجملة: فالنزاع في إطلاق اسم الجسم على المعاني السابق ذكرها والاختلاف فيها راجع إلى النزاع في التسمية».[5]

ووافقه عبد الحكيم السيالكوتي على هذا فقال: «لأنّ القول بكون الجسم مجموع الجزأين لا يتوقف على كون التأليف موجودًا، إنّما الموقوف عليه كون التأليف جزءًا له فيجوز أنْ يكون التأليف شرطًا له، ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزأين المفروضين للتأليف فالحق ما قاله الآمدي».[6]

---

(1) التركيب مرادف التأليف، وهو: جعل الأشياء المتعدّدة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ولا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير كما في لفظ الترتيب فإنّها تعتبر فيه. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص423

(2) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص182، وأبكار الأفكار، الآمدي، ج3، ص92، وانظر: الباقلاني وآراؤه الكلامية، الدكتور: محمد رمضان عبد الله، ص336، 337

(3) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص182

(4) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج6، ص289، 290

(5) أبكار الأفكار، الآمدي، ج3، ص92

(6) حاشية السيالكوتي على المواقف، ج6، ص289

ويمكن بعد هذا العرض إيجاز المتفق عليه والمختلف فيه بين المعتزلة وأهل السنّة فيما يلي:

أ- تعريف أهل السنّة للجسم تعريف بالذاتيات، فالمتحيز جنس يشمل الجسم والجوهر الفرد، والقابل للقسمة فصل خرج به الجوهر الفرد، فهو تعريف جامع لكلّ أفراد المعرّف، ومانع من دخول غيره فيه، أمّا تعريف معظم المعتزلة للجسم بالطويل العريض العميق فهو تعريف بالخاصة غير الشاملة وغير اللازمة كما بينتُ من قبل، وليس معنى هذا أنّ الطويل العريض العميق ليس جسمًا، بل هو جسم بالضرورة ولا ينكر أهل السنّة جسميّة الطويل العريض العميق، غير أنّ تعريف المعتزلة غير دقيق؛ لعدم شموله وعدم ملازمة هذه الأوصاف للجسم في كلّ أفراده.

ب- يرى كلٌّ من المعتزلة وأهل السنّة أنّ الجسم مركب من الجواهر الفردة، والخلاف بينهم في أقلّ ما يتركب منه الجسم فذهب أهل السنّة إلى أنّ أقلّ ما يتركب منه الجسم جزآن، واختلف المعتزلة فيما بينهم على أقلّ ما يتركب منه الجسم فذهب النظام إلى أنّ الجسم يتألف من أجزاء غير متناهية بناء على أنّ كل ما في الكون أجسام ولا عرض إلا الحركة، وذهب الجبّائي إلى أنّ أقلّ ما يتركب منه الجسم ثمانية أجزاء، وذهب العلّاف إلى أنّ أقلّ ما يتركب منه الجسم ستة أجزاء.

ج- يؤكد أهل السنّة على أنّ المنقسم في جهة واحدة هو الخط، والمنقسم في جهتين وهو السطح أجسام، على حين أنّ المعتزلة يرون أنّ الخط والسطح واسطتان بين الجسم والجوهر الفرد.

4. تعريف الجسم عند ابن تيمية وأثره على أدعياء السلفيّة:

ذكر الإمام ابن تيمية تعريف الجسم في أكثر من موضع في كتبه، وقد عرّف الجسم في اللغة مستشهدًا بآياتٍ من القرآن الكريم التي تزيده معنى وتفسيرًا وتوضيحًا فقال: «الْجِسْمُ عِنْدَهُمْ (أهل اللغة) هُوَ الْبَدَنُ كَمَا نَقَلَهُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَئِمَّةِ اللُّغَةِ وَهُوَ مَشْهُورٌ فِي كُتُبِ اللُّغَةِ. قَالَ الْجَوْهَرِيُّ فِي "صِحَاحِهِ" الْمَشْهُورِ: قَالَ أَبُو زَيْدٍ: الْجِسْمُ الْجَسَدُ وَكَذَلِكَ الْجُسْمَانُ وَالْجُثْمَانُ وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ: الْجِسْمُ وَالْجُثْمَانُ الْجَسَدُ وَالْجُثْمَانُ الشَّخْصُ قَالَ: وَالْأَجْسَمُ الْأَضْخَمُ بِالْبَدَنِ وَقَالَ ابْنُ السِّكِّيتِ: تَجَسَّمْت الْأَمْرَ أَيْ رَكِبْت أَجْسَمَهُ وَجَسِيمَهُ أَيْ مُعْظَمَهُ قَالَ: وَكَذَلِكَ تَجَسَّمْت الرَّجُلَ وَالْجَبَلَ أَيْ رَكِبْت أَجْسَمَهُ. وَقَدْ ذَكَرَ اللَّهُ لَفْظَ الْجِسْمِ فِي مَوْضِعَيْنِ مِنْ الْقُرْآنِ؛ فِي قَوْله تَعَالَى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًاۚ قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِي ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ٢٤٧﴾ (البقرة: 247) وَفِي قَوْله تَعَالَى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْۖ وَإِن يَقُولُواْ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْۖ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌۖ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْۚ هُمُ ٱلْعَدُوُّ فَٱحْذَرْهُمْۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ٤﴾ (المنافقون: 4)، وَالْجِسْمُ قَدْ يُفَسَّرُ بِالصِّفَةِ الْقَائِمَةِ بِالْمَحَلِّ وَهُوَ الْقَدْرُ وَالْغِلَظُ كَمَا يُقَالُ: هَذَا الثَّوْبُ لَهُ جِسْمٌ وَهَذَا لَيْسَ لَهُ جِسْمٌ أَيْ لَهُ غِلَظٌ وَضَخَامَةٌ بِخِلَافِ هَذَا، وَقَدْ يُرَادُ بِالْجِسْمِ نَفْسُ الْغِلَظِ والضخم».[1] «ويقال: هذا أَجْسَمُ من هذا أي أغلظ وأكثف».[2]

(1) مجموع الفتاوي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ت: 728هـ، ج5، ص420، 421، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م

(2) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين ابن تيمية ج2، ص520، تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الأولى، 1986م.

وقال ابن تيمية: «وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾ ﴾ (البقرة: 247) قال ابن عباس: كان طالوت أعلم بني إسرائيل بالحرب، وكان يفوق الناس بمنكبيه وعنقه ورأسه، والبسطة: السعة قال ابن قتيبة: هو من قولك بسطت الشيء إذا كان مجموعًا ففتحته ووسعته قال بعضهم: والمراد بتعظيم الجسم فضل القوة إذ العادة أنّ من كان أعظم جسمًا كان أكثر قوة».[1]

وقال: «لا ريب أنّ العرب تقول هذا جسيم أي عظيم الجثة.

وهذا أجسم من هذا أي أعظم جثة».[2]

من هذا الكلام نخلص إلى أنّ الجسم في اللغة كما صوّره ابن تيمية يدور حول المعاني التالية:

1- البدن.

2- الشخص المدرك.

3- الصفة القائمة بالمحل وهو القدر والغلظ.

4- الأجسم هو الأضخم.

5ـ عظم الجسم ناتج عن فضل القوة.

وبهذا، لم يخرج ابن تيمية عن فهم اللغويين للفظة الجسم، إلا أنّه أغفل قضية التركيب والتأليف في بناء الجسم، وهو ما ذكره اللغويون، وقد ذكرتُه في تعريف الجسم في اللغة.

---

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج17، ص314

(2) نفس المصدر السابق، ج17، ص321

تعريف ابن تيمية للجسم

لم يُعرّف ابن تيمية الجسم بتعريف جامع مانع، وإن كان يمكن معرفة أهمّ خصائص الجسم عند ابن تيمية من خلال كلامه حين ذكر كلام الإمام الآمدي الذي يقول فيه: «أنّه ما من جسم إلا ويعلم بالضرورة، أنّه يجوز أن يكون على مقدار أكبر، أو أصغر ممّا هو عليه، أو شكل غير شكله، وحيز غير حيزه. إمّا متيامنًا عنه، أو متياسرًا»[1]، ثمّ قال الإمام ابن تيمية معقبًا عليه: «أمّا المقدمة الأولى فجمهور العقلاء سلّموا أنّه لا بدّ له من قدر»[2]، فهذا التعقيب من ابن تيمية يُستخلص منه أنّ الجسم عند ابن تيمية له مقدار وحجم. ويرى أنّه ما من جسم إلا وهو يقبل الإشارة الحسية. يؤكد هذا قول ابن تيمية في موضع آخر: «فإنّه ما من جسم إلا وهو يقبل الإشارة الحسية، مع العلم بأنّا نشاهد كثيرًا من الأجسام تتحول عن أحيازها وأمكنتها، فإن قال: بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين فهذا حق، لكنّ الإشارة إليه ممكنة في كل وقت، فالاختصاص بمعين يجب أن يكون في كل وقت».[3]

ولهذا يعتبر ابن تيمية الروح جسمًا؛ لأنّه يمكن الإشارة إليها ولذا يقول: «إن كانت الروح مما يشار إليها ويتبعها بصر الميت كما قال ﷺ: "إن الروح إذا خرجت تبعها البصر"[4]، وأنّها تقبض ويعرج بها إلى السماء كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح».[5] وهو هنا يتبع المتكلمين في أنّ كلّ ما يشار إليه يكون جسمًا.

(1) أبكار الأفكار، الآمدي، ج3، ص320

(2) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج3، ص355

(3) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج3، ص7

(4) صحيح الإمام مسلم المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ ،الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت: 261هـ، ك الكسوف، باب في إغماض الميت والدعاء له إذا حضر، ج2، ص 634، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(5) التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، ابن تيمية، ص56، تحقيق الدكتور: محمد بن عودة السعوي مكتبة العبيكان، الرياض، السادسة، 2000م

أثر تعريف الجسم عند ابن تيمية على أدعياء السلفيّة

من مجموع كلام ابن تيمية عن الجسم، استخلص أحد أدعياء السلفية تعريفًا للجسم يراه هو التعريف الصواب فيقول: «الجسم هو ما يقبل الإشارة الحسية وتُمكن رؤيته بالأبصار، ويتصف بالصفات هو القول الصواب في تعريف الجسم اصطلاحًا».[1]

وزعم آخر أنّ هذا التعريف هو «الصحيح الذي يشهد له العقل والنقل في تعريف الجسم وهو ما يقبل الإشارة الحسية ويمكن رؤيته، ومتصف بالصفات».[2]

وهكذا نجد اتفاقًا من هذا الفريق على أنّ ما يشار إليه يكون جسمًا، وما يشار إليه يساوي المتحيز بالذات، وهو جنس في التعريف يشمل الجسم والجوهر الفرد.

وممّا يجب التنبيه عليه أنّهم يقولون ببطلان تركيب الأجسام من الجواهر الفردة، وهناك خطأ يقع فيه أدعياء السلفية أنّهم يخلطون بين التركيب مطلقًا في الجسم، والتركيب من الجواهر الفردة، فهما قضيتان وليستا قضية واحدة، فكلّ جسم مركب. سواء رُكِب من الجواهر الفردة أو من غيرها، فهذه قضية أخرى.

ويرى ابن تيمية أنّ تركيب الأجسام يكون من أبعاضها وأخلاطها، يقول ابن تيمية: «التركيب المعقول هو تركيب الحيوان، والنبات، والمعادن، من أبعاضه وأخلاطه، وتركيب المبنيات، والملبوسات، والأطعمة، والأشربة، من أبعاضها وأخلاطها.

وأمّا تركيب الأجسام من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة، فهذا مما تنازع فيه جمهور العقلاء، وكذلك تركيب الشيء من الموجود، والماهية سواء كان واجبًا أو ممكنًا هو مما تنازع فيه جمهور العقلاء».[1]

---

(1) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، فالح بن مهدي بن سعد بن مبارك آل مهدي الدوسري، ت: 1392هـ، ص142، تحقيق الدكتور: عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار الوطن، الأولى، 1414هـ. وقد ارتضى هذا التعريف المحقق؛ ولذا لم يعلق عليه.

(2) شرح الرسالة التدمرية، محمد بن عبد الرحمن الخميس، ص201، دار أطلس الخضراء، الأولى، 2004م.

والجسد أيَضًا عند ابن تيمية يتركب من «أبعاضه وأخلاطه».[2]

فالتركيب في الأجسام شيء، والتركيب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة شيء آخر، وهذا ما لم يتنبه إليه أدعياء السلفية.

وقول هذا الفريق من أدعياء السلفيّة في تعريف الجسم أنّه: «تمكن رؤيته بالأبصار» خاصة غير جامعة؛ فهناك أجسام لا تُرى بالأبصار وهذا ما أكده العلم التجريبي الحديث، ولم يعد من الممكن إنكاره، والباري سبحانه وتعالى تمكن رؤيته بل هي واقعة للمؤمنين في الآخرة وهو تعالى ليس بجسم، فهم بتعريفهم هذا يؤكدون جسمية الله تعالى من حيث يشعرون أو لا يشعرون.

وقولهم في تعريف الجسم أنّه: «يتصف بالصفات» لغو في التعريف؛ فالمتحيز بالذات الذي يساوي المشار إليه يقابل العَرَض فإنّه يشار إليه تبعًا، والاتصاف بالصفات لا يصلح أن يكون خاصة شاملة ولازمة للجسم؛ فالله تعالى عند جمهور علماء الأمة ليس جسمًا ويتصف بالصفات، وحصر الاتصاف بالصفات في الجسم تأكيد على جسمية الله تعالى في هذا التعريف.

---

(1) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية ج3، ص288، تحقيق: علي بن حسن وآخران، دار العاصمة، السعودية الثانية، 1999م.

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج6، ص 347

رأي ابن تيمية في تعريفات المتكلمين للجسم

رفض الإمام ابن تيمية تعريف الجسم عند المتكلمين وذلك للأسباب الآتية:

الأول: أنّهم توسعوا في تعريف الجسم فأدخلوا فيه ما لم يقل به علماء اللغة؛ لذلك قال ابن تيمية: «صار لفظ الجسم في اصطلاح أهل الكلام أعمّ من ذلك، (أي أعمّ من المدلول اللغوي)، فيسمون الهواء وغيره من الأمور اللطيفة جسمًا».(1)

وذهب أيضًا إلى أنّ تعريف أهل السنّة للجسم هو الآخر أعمّ من التعريف اللغوي، فيقول في معرض رده على الإمام الرازي: «ويقول: الجسم هو مطلق المتحيز القابل للقسمة؛ حتى يدخل في ذلك الهواء وغيره، لكن ليس له أن يحمل كلام الله وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي ﷺ يخاطب بها أمّته، وهي لغة العرب عمومًا ولغة قريش خصوصًا».(2)

ودعوى أنّ لفظ الجسم - في اصطلاح أهل الكلام عامة وأهل السنّة خاصة - أعمّ من المراد منه في اللغة دعوى مردودة؛ فقد سُمي الهواء جسمًا في الشعر العربي قال أبو الغمر الإسناوي(3):

---

(1) منهاج السنة، ابن تيمية، ج2، ص530

(2) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية الحراني، ج3، ص192، 193، تحقيق الدكتور: أحمد معاذ حقي، وآخرين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأولى، 2005م.

(3) قال عنه الصفدي: «أَبُو الْغمر الإسناوي مُحَمَّد بن عَليّ أَبُو الْغمر الْهَاشِمِي الإسناوي، قَالَ الْعِمَاد الْكَاتِب كَانَ أشعر أهل زَمَانه وَأفضل أقرانه». انظر: الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، ت: 764هـ، ج4، ص106، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث بيروت، 2000م. وقال الإدفوي: «وكان في المائة السادسة، ورأيت في حاشية مختصر الجنان للحافظ الرشيد بن الحافظ الزكي أنه توفي سنة أربع وسبعين وخمس مائة». انظر: الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد، كمال الدين أبو الفضل جعفر بن ثعلب الإدفوي، الشافعي ت: 748هـ، ص310، مطبعة الجمالية بمصر، الأولى، 1339هـ.

وأعدى نحولِيَ جسمَ الهواء وأعداهُ مِنْهُ نسيمُ عَطِر[1]

ومن اللغويين من سمى الهواء جسمًا، يقول نشوان بن سعيد الحميرى اليمني[2] المتوفى سنة 572هـ: «الهواء: ما بين الأرض والسماء، وهو جسم لطيف مُحِلٌّ للأجسام الكثيفة».[3]

وقد أشرتُ في تعريف الجسم في اللغة إلى قول الراغب الأصفهاني أنّ اللغويين ذكروا أنّ الهواء جسم، وهو متقدم على ابن تيمية، ونشوان بن سعيد متقدم أيضًا على ابن تيمية، ممّا يدل على أنّ اللغويين كانوا يرون الهواء جسمًا، وليس منكرًا عندهم تعريفه بالجسم، ولو كان منكرًا عندهم لأعلنوا ذلك، ولكان قد نُقل إلينا شيء من ذلك، بل نُقل إلينا عكسه وهو أنّ الهواء جسم.

(1) خريدة القصر وجريدة العصر، عماد الدين الكاتب الأصبهاني، محمد بن محمد صفي الدين بن نفيس الدين حامد بن أله، أبو عبد الله، ت: 597هـ، قسم شعراء مصر ج2، ص159، نشره الأستاذ أحمد أمين، دار الكتب والوثائق القومية، 2005م.

(2) قال عنه ياقوت الحموي: «الأمير العلامة: كان فقيهًا فاضلاً عارفًا باللغة والنحو والتاريخ وسائر فنون الأدب، فصيحًا بليغًا شاعرًا مجيدًا، استولى على قلاع وحصون، وقدّمه أهل جبل صبر حتى= =صار ملكًا. وله تصانيف أجلها شمس العلوم وشفاء كلام العرب من الكلوم في اللغة». انظر: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: 626هـ، ج6، ص2745، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1993م، وقد حصل الباحث عبد الحكيم عبد الله غالب جهيلان على العالمية الدكتوراه بعنوان: نشوان بن سعيد الحميري وجهوده اللغوية، في كلية اللغة العربية من جامعة أم القرى وهي الجامعة التي تحمل لواء فكر أدعياء السلفية، قال عن نشوان الحميري: «كان نشوان بن سعيد الحميري علامة بارزة، تركت أثرها على النشاط الثقافي عامة، =

=وعلى الدراسات اللغوية والمعجمية بصورة خاصة». انظر: نشوان بن سعيد الحميري وجهوده اللغوية، الدكتور: عبد الحكيم عبد الله غالب جهيلان، ص: (ب)، رسالة دكتوراه كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى عام 1993م. غير منشورة .

(3) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني ت:572هـ، تحقيق الدكتور: حسين بن عبد الله العمري وآخران، ج10، ص7002، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الأولى، 1999م.

وقد قال بجسمية الهواء من المُحدَثين السيد محمد رشيد رضا - وكثيرًا ما يعده أدعياء السلفيّة منهم أو من أنصارهم[1]- فيقول: «الهواء جسم لطيف ممّا يعبر عنه علماء الكيمياء بالغاز، لا لون له ولا رائحة مركب تركيبًا مزجيًّا من عنصرين غازيين أصليين يسمون أحدهما: الأكسجين، وخاصته توليد الاحتراق والاشتعال وإحداث الصدأ في المعادن وهو سبب حياة الأحياء كلها من نبات وحيوان وإنسان، وثانيهما: الآزوت أو النيتروجين وهو أخفّ عناصر المادة وزنًا».[2]

والغريب حقًّا أنّ ابن تيمية نفسه جعل الهواء جسمًا حيث قال: «فإنّ الهواء وهو جسم يدخل إلى المنخرين إلى الزائدة التي في الدماغ».[3]

فهو هنا يجعل الهواء جسمًا وقد أنكر جسميّته فيما قبل، وهذا تناقض منه غفر الله له.

الثاني: اختلاف المتكلمين في تعريف الجسم، وماداموا مختلفين في تعريف الجسم فتعريفاتهم بهذه الصورة لا تعطينا الحقيقة الواضحة، وإنّما تثير البلبلة والاضطراب، وهذا ما يستفاد من كلام ابن تيمية الذي يقول: «وهم مختلفون (أي المتكلمون) في معناه اختلافًا كثيرًا عقليًا واختلافًا لفظيًّا اصطلاحيًّا، فهم يقولون: كلّ ما يشار إليه إشارة حسيّة فهو جسم، ثمّ اختلفوا بعد هذا فقال كثير منهم: كلّ ما كان كذلك فهو مركب من الجواهر الفردة، ثمّ منهم من قال: الجسم أقلّ ما يكون جوهرًا، بشرط أن ينضم إلى غيره، وقيل بل الجوهران، والجواهر فصاعدًا وقيل بل أربعة فصاعدًا، وقيل بل ستة، وقيل بل ثمانية، وقيل بل ستة

(1) انظر: دعاوي المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، حيث قال: «نجد علماء الدعوة وأنصارها لا يتحاشون استعمال كلمة "الوهابية" انظر: رسالة "الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية" لابن سحمان، و"أثر الدعوة الوهابية" لمحمد حامد الفقي، و "الوهابيون والحجاز" لمحمد رشيد رضا، و"الثورية الوهابية، والفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم، للقصيمي»، ص75

(2) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ت: 1354هـ، ج8، ص429، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1990م.

(3) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية الحراني، ج4، ص343

عشر، وقيل بل اثنان وثلاثون، وهذا قول من يقول إنّ الأجسام كلّها مركبة من الجواهر التي لا تنقسم. وقال آخرون من أهل الفلسفة كلّ الأجسام مركبة من الهيولى والصورة لا من الجواهر الفردة. وقال كثير من أهل الكلام وغير أهل الكلام ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا ... وقال آخرون: الجسم هو القائم بنفسه، وكلّ قائم بنفسه جسم، وكلّ جسم فهو قائم بنفسه، وهو مشار إليه».(1)

ولا يلزم من وجود الاختلاف وجود التناقض، فالاختلاف مصدره - كما سبق - أنّه قد تخفى ذاتيات المُعرّف، وقد يخفى على الناظر أو الباحث ما هو جزء الماهية وما هو خارج عنها، فيُعرفه بما هو خارج عن الماهية على أنّه حقيقته، ومن هنا كان الاختلاف في تعريف الجسم، وليس معنى هذا أنّ المتكلمين متناقضون في تعريف الجسم فيلزم بطلان تعريفاتهم له.بل إنّهم متفقون على أنّ ما له طول وعرض وعمق جسم، واختلافهم في أقل الأشياء هل يطلق عليه أنّه جسم أو لا.

الثالث: رفض الإمام ابن تيمية تعريف المتكلمين للجسم؛ لأنّه لم يرد في القرآن الكريم ولا في لغة العرب تعريفهم للجسم، فيقول: «أين في القرآن أنّ الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام، أو من المادة والصورة، وأنّ كلّ جسم فهو منقسم ليس بواحد؟ بل أين في القرآن أو لغة العرب، أو أحد من الأمم أنّ كلّ ما يشار إليه أو كلّ ما له مقدار فهو جسم؟ وأنّ كلّ ما شاركه في ذلك فهو له في الحقيقة؟».(2)

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج17، ص315- 317 باختصار.

(2) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج1، ص119، تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الثانية، 1991م.

وهل كلّ ما لم يرد تفصيله في القرآن الكريم يكون مرفوضًا؟ إنّنا لو قلنا بهذا لرفضنا كلّ ما لم يرد به القرآن الكريم، ولتوقفنا عن البحث، لذلك أرى أنّ السبب ليس مقبولاً، أو أنّه سبب واهٍ.

<u>الرابع</u>: أنّ تعريفهم للجسم «ابتداع في الشرع».[1]

وليس ابتداع تعريف الجسم - إن سلمنا له أنّه ابتداع - فيه ما يخالف الشرع؛ إذ أنّه بعرضه على قواعد الشريعة لا يترتب عليه ما يخالفها، فليست كلّ بدعة محرّمة أو مرفوضة كما هو معروف عند العلماء، فالبدعة إذا عَرَضت تُعرض على قواعد الشريعة وأدلتها فأي شيء تناولها من الأدلة والقواعد ألحقت به من إيجاب أو تحريم أو إباحة أو كراهة أو ندب، فالبدعة تعتريها الأحكام الخمسة؛ فتكون واجبة كضبط المصحف والشرائع إذا خيف عليها الضياع؛ وتارة تكون محرمة، كالْمُحْدَثَاتِ مِنَ الْمَظَالِمِ وسائر الْمُحْدَثَاتِ المنافية للقواعد الشرعية، وتارة تكون مندوبة كصلاة التراويح جماعة ولذلك قال سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه في التراويح: نعمت البدعة هي؛ وتارة تكون مكروهة كزخرفة المساجد وتزويق المصاحف، وتارة تكون مباحة كاتخاذ المناخل للدقيق؛ وإنّما كانت مباحة لأنّ لين العيش وإصلاحه من المباحات فوسائله مباحة.[2]

وقد كان غرض المتكلمين من تعريف الجسم هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية؛ فقد شاعت بدعة التجسيم، وكان لزامًا على العلماء أن يدافعوا عن العقيدة والذود عن حياضها فأيّ عيب في هذا؟

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص 429

(2) انظر: الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، ت: 790هـ، ج1، ص241 - 244، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الأولى، 1992م.

الخامس: إذا قيل: هو – سبحانه وتعالى – جسم «بمعنى أنّه مركب من الجواهر المنفردة أو المادة والصورة؛ فهذا باطل. بل هو أيضًا باطل في المخلوقات فكيف في الخالق سبحانه وتعالى».[1]

وقد تابع أدعياء السلفيّة ابن تيمية فيما ذهب إليه من رفض لتعريف الجسم[2]، حتى وصف أحدهم تعريف أهل السنّة للجسم بالتعريف «المُحدَث الملعون».[3]

والذي أراه أنّ اعتراضات البعض على تعريف أهل السنّة للجسم إنّما هو من باب الخطأ في الفهم، والانحراف في الفكر؛ لأنّ أهل السنّة حين عرّفوا الجسم لم يخالفوا تعريفًا شرعيًّا للجسم، وإنّما اجتهدوا في أمر مباح، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران.

وبعد هذا العرض لتعريف الجسم يمكن تعريف التجسيم من مجموع ما سبق فأقول:

التجسيم هو نسبة الجسميّة لله عز وجل، والجسميّة هي جعل الله جسمًا متحيزًا مركبًا ذا مقدار وحجم ويشار إليه بالحس.

(1) مجموع الفتاوي، ج5، ص 428

(2) انظر على سبيل المثال: الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، آمال بنت عبد العزيز العمرو، ص225، 253، رسالة دكتوراه بإشراف الدكتور: محمد بن إبراهيم العجلان، جامعة= =الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1427هـ، ودعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد، دكتور: عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، ص144- 146، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، الدكتور: عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، ج3، ص955، وأبو المعين النسفي وآراؤه في التوحيد عرضًا ونقدًا على ضوء عقيدة السلف، صالح بن درباش بن موسى الزهراني، ص244، 245، رسالة دكتوراه من كلية أصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية 1420هـ.

(3) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق، سليمان بن سحمان بن مصلح بن حمدان، ت: 1349هـ، ص416، تحقيق:عبد السلام بن برجس بن ناصر بن عبد الكريم، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، المملكة العربية السعودية، الخامسة، 1992م.

فالتجسيم إذن اعتقاد تركيب الله تعالى، وتحيزه، وقبوله للإشارة الحسيّة، وأنّ له صفات وخصائص الأجسام من مقدار، وحجم، وطول، وعرض، وعمق.

وهذا المعنى للجسم يتنافى مع تنزيه ذات الله تعالى عن تلك الصفات المُحدثة؛ لأنّ هذه الصفات كما يقول شيخنا وأستاذنا الأستاذ الدكتور إسماعيل محمد إسماعيل: «تجوز على المخلوق ولا تجوز على الخالق جلّ جلاله».[1]

ثالثا: حكم إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى[2]

اختلفت مذاهب المتكلمين في إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى ما بين مؤيد ومعارض فذهب الجمهور إلى عدم جواز إطلاق لفظ الجسم عليه تعالى؛ قال الإمام أبو الحسن الأشعري: «قال أهل السنّة وأصحاب الحديث: إنّه تعالى ليس بجسم».[3] تسمية وحقيقة، فلا يجوز أن يكون من أسمائه تعالى اسم الجسم، وليس الله تعالى جسمًا حقيقة وهو «مذهب أهل الحق» كما يقول الآمدي.[4] ويرى ابن تيمية أنّ «الجهمية والمعتزلة أوّل من قال: إنّ الله ليس بجسم».[5]

(1) بين الفلاسفة والمتكلمين، الأستاذ الدكتور: إسماعيل محمد إسماعيل، ص75، مطبعة الريس بفاقوس، 2001م.

(2) الكلام ينصب هنا على إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، أمّا كلام الفرق الإسلامية على التجسيم فسيأتي بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

(3) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ت: 324 هـ، ج1، ص168، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية الأولى، 2005م.

(4) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص12

(5) منهاج السنة، ابن تيمية، ج2، ص220

وأجمع مؤرخو الفكر الإسلامي القدامى، شيعة، وسنة، ومعتزلة (كما يقول الدكتور النشار) «على أنّ هشام بن الحكم هو أوّل من قال: إنّ الله جسم».[1]

يقول البزدوي: «وأوّل من قال بالجسم من أهل القبلة هشام بن الحكم».[2]

والمراد بالجسم عنده «أي طويل عريض، نور من الأنوار، له قدر من الأقدار، مصمت ليس مجوفًا، ولا متخلخلاً، كأنّه سبيكة تتلألأ من جميع جهاتها».[3]

ويحكي الإمام الشهرستاني مقالته فيقول إنّه يزعم أنّه - تعالى الله عن قوله علواً كبيرًا - «على صورة إنسان لحمٍ ودمٍ، وله جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ورأس، ولسان، وعينين، وأذنين، ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء».[4] وكذلك ذهب داود الجواربي كما يقول الأشعري[5] والمقدسي.[6]

وأيضًا زعم «مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي، من الحشوية إلى أنّه تعالى جسم لا كالأجسام وهو مركّب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء».[7]

وزعم أبو جعفر الأحول الملقّب بشيطان الطاق أنّه تعالى «جسم محدود متناه».[8]

---

(1) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور: علي سامي النشار، ج2، ص173، دار المعارف، الثامنة، بدون، وانظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ج2، ص220، وسوف أعرض لآراء هؤلاء بالتفصيل عند الحديث عن فرق المجسمة، وما يهمنا هنا أنّهم أطلقوا لفظ الجسم حقيقة على الله تعالى.

(2) أصول الدين، أبو اليسر البزدوي، ص33، تحقيق: هانز بيتر لنس، علق عليه الدكتور: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون.

(3) البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي، ت 355هـ، ج5، ص140، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، بدون.

(4) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص105، وانظر: البدء والتاريخ، المقدسي، ج1، ص85

(5) انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1، ص166

(6) البدء والتاريخ، المقدسي، ج5، ص140

(7) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج2، ص1546

(8) البدء والتاريخ، المقدسي، ج1، ص85

ومن المجسمة من قال: «إنّه نور يتلألأ: كالسبيكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار بشبر نفسه. ومنهم من غالا وقال: إنّه على صورة الإنسان. لكن منهم من قال: على صورة شاب أمرد جعد قطط. ومنهم من قال: إنّه على صورة شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن قول المبطلين».[1]

وذهب بعض الكرامية: «إلى أنّه جسم، تسمية لا حقيقة».[2]، والجسم بمعنى «أنّه موجود».[3]

وهذه التسمية لا تجوز؛ لأنّه لم يرد في الشرع إطلاق اسم الجسم على الله تعالى، وأسماؤه تعالى توقيفية، وإطلاق لفظ الجسم بمعنى الموجود باطل كما يقول التهانوي؛ «لانتقاضه بالباري تعالى والجوهر الفرد، والعرض أيضًا، ولا تساعد عليه اللغة».[4]

وذهب بعضهم: إلى أنه جسم، بمعنى «أنّه قائم بنفسه».[5]

وقد أقاموا بذلك «شبهة عظيمة الفتنة بنوها على الاشتراك في لفظ القائم بالنفس، فإنّه عند أهل السنة - المنزهين للباري سبحانه عن الجسم ولوازمه - يطلق على الباري سبحانه ويراد به المستغني في قيامه عن محل أو حيز يقوم به وعن فاعلٍ يكون قيامه به، فالمراد به حقيقة هو إثبات الغنى المطلق في مقابلة الاحتياج اللازم لأجسام العالم وأعراضه، فإنّ العرض يحتاج إلى محل يقوم به فيكون قيامه بغيره، ويحتاج إلى فاعل أيضًا، والجسم وإن قام بنفسه لكنه يحتاج إلى فاعل يقيمه وحيز يقوم فيه.

(1) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص12، 13

(2) أصول الدين، البزدوي، ص34

(3) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص12

(4) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص564

(5) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص12

فالحاصل أنّ قيام الجسم بنفسه يراد به مقابلة العرض الذي يكون قيامه بغيره. وفسروا القيام بالغير بالتبعية في التحيز بأن يختص بالمتحيز بحيث تكون الإشارة الحسية إليهما واحدة كاللون مع المتلون فإنّ الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، دون الكوز مع الماء فإنّ الإشارة إليهما ليست واحدة فإنّ الماء ليس قائمًا أو حالاً في الكوز بل هو قائم بنفسه شاغل للكوب. وإذا وصفنا الباري سبحانه بأنّه قائم بنفسه لم نقصد هذا المعنى، بل أردنا إثبات الغنى المطلق في مقابلة الاحتياج الذي لا ينفك عنه موجود غيره».[1]

إطلاق الجسم على الله تعالى عند الإمام ابن تيمية

ذهب ابن تيمية إلى أنّ وصف الله بالجسم بدعة، وعدم وصف الله تعالى بالجسم بدعة؛ لأنّه لم يثبت عن السلف الصالح إطلاق هذا اللفظ عن الله تعالى أو نفيه، وأنّه قد يُراد بلفظ الجسم معنى صحيحًا فيثبت لله تعالى، أو يراد بالجسم معنى خطأ؛ كأن يُراد بالجسم أنّ الله تعالى مركب من لحم ودم، فينفى عن الله، ولذا يجب أن نسأل الذي يستفسر عن الجسم أن نقول له: ماذا تريد بالجسم؟ وفي هذا يقول ابن تيمية : «وَصْفِ اللَّهِ بِالْجِسْمِ نَفْيًا وَإِثْبَاتًا بِدْعَةً[2] لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْ سَلَفِ الْأُمَّةِ، وَأَئِمَّتِهَا، أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِجِسْمٍ، كَمَا لَمْ يَقُولُوا: أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ بَلْ مَنْ أَطْلَقَ أَحَدَ اللَّفْظَيْنِ اسْتَفْصَلَ عَمَّا أَرَادَ بِذَلِكَ، فَإِنَّ فِي لَفْظِ الْجِسْمِ بَيْنَ النَّاطِقِينَ بِهِ نِزَاعًا كَثِيرًا، فَإِنْ أَرَادَ تَنْزِيهَهُ عَنْ مَعْنًى يَجِبُ تَنْزِيهُ عَنْهُ مِثْلَ أَنْ يُنَزِّهَهُ عَنْ مُمَاثَلَةِ الْمَخْلُوقَاتِ فَهَذَا حَقٌّ. وَلَا رَيْبَ أَنَّ مَنْ جَعَلَ الرَّبَّ جِسْمًا مِنْ جِنْسِ الْمَخْلُوقَاتِ فَهُوَ مِنْ أَعْظَمِ الْمُبْتَدَعَةِ ضَلَالًا، دَعْ مَنْ يَقُولُ مِنْهُمْ أَنَّهُ لَحْمٌ وَدَمٌ وَنَحْوُ ذَلِكَ مِنْ الضَّلَالَاتِ الْمَنْقُولَةِ عَنْهُمْ، وَإِنْ أَرَادَ نَفْيَ مَا ثَبَتَ

(1) التجسيم في الفكر الإسلامي، الدكتور: صهيب السقار، ص142،141، والكتاب رسالة دكتوراه في علم الكلام من جامعة بغداد، غير مطبوعة.

(2) أرى أنّها بدعة مستحسنة في حالة النفي، مستقبحة في حالة الإثبات وإلا لكان تنزيه الله – تعالى – عمّا لا يليق به بدعة، وهذا لا يقول به أحد.

بِالنُّصُوصِ، وَحَقِيقَةُ الْعَقْلِ أَيْضًا مِمَّا وَصَفَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْهُ وَلَهُ فَهَذَا حَقٌّ، وَإِنْ سُمِّيَ ذَلِكَ تَجْسِيمًا».(1)

ويؤكد ابن تيمية على أنّه «لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة، ولا التابعين، ولا سلف الأمة أنّ الله جسم، أو أنّ الله ليس بجسم، بل النفي والإثبات بدعة في الشرع».(2)

وقال أيضًا: «وأمّا ذكر التجسيم وذم المجسمة فهو لا يعرف في كلام أحد من السلف والأئمة، كما لا يعرف في كلامهم أيضًا القول بأنّ الله جسم، أو ليس بجسم، بل ذكروا في كلامهم الذي أنكروه على الجهمية نفي الجسم، كما ذكره أحمد في كتاب الرد على الجهمية».(3)

(1) الفتاوي الكبرى، ابن تيمية، ج6، ص547، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الأولى، 1987م، وانظر: جامع المسائل، ابن تيمية، ج3، ص206، تحقيق: محمد عزير شمس، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الأولى، 1422 هـ.

(2) شرح حديث النزول، ابن تيمية، ص80، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الخامسة، 1977م.

(3) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج1، ص249

أثر موقف ابن تيمية من إطلاق الجسم على الله تعالى على أدعياء السلفيّة

تابع أدعياء السلفية ابن تيمية في رأيه فيما يتعلق بإطلاق لفظ الجسم على الله تعالى[1]، ولم يخالفه أحد فيما أعلم؛ وفي هذا يقول الشيخ ابن باز: «ثمّ ذكر الصابوني تنزيه الله سبحانه عن الجسم والحدقة والصماخ واللسان والحنجرة، وهذا ليس بمذهب أهل السنة بل هو من أقوال أهل الكلام المذموم وتكلفهم، فإنّ أهل السنة لا ينفون عن الله إلا ما نفاه عن نفسه أو نفاه رسوله ﷺ ولا يثبتون له إلا ما أثبته لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ، ولم يرد في النصوص نفي هذه الأمور ولا إثباتها فالواجب الكف عنها وعدم التعرض لها لا بنفي ولا إثبات».[2]

ويقول الشيخ ابن عثيمين: «هذه الكلمة كلمة التجسيم لو قرأتَ القرآن من أوله إلى آخره، ومررت على ما جاء عن النبي ﷺ من السنة من أولها إلى آخرها، لم تجد لفظ الجسم مثبتًا لله ولا منفيًا عنه في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ، فما بالنا نتعب أذهاننا وأفكارنا، ونظهر ذلك بمظهر سوء بالنسبة لمن أثبت لله صفات الكمال على الوجه الذي أراد الله. إذا كانت كلمة الجسم غير واردة في الكتاب، ولا في السنة، فإنّ أهل السنة والجماعة يمشون فيها على طريقتهم، يقفون فيها موقف الساكت فيقولون: لا نثبت الجسم ولا ننكره من حيث اللفظ، ولكننا قد نستفصل في المعنى فنقول للقائل: ماذا تريد بالجسم؟ إن أردت الذات الحقيقية المتصفة بالصفات الكاملة اللائقة بها، فإنّ الله سبحانه وتعالى لم يزل ولا يزال حيًا عليمًا قادرًا متصفًا بصفات الكمال اللائقة به، وإن أردتَ شيئًا آخر كجسمية الإنسان التي يفتقر كل جزء من البدن إلى الجزء الآخر منه، ويحتاج إلى ما يمده حتى يبقى فهذا معنى لا يليق بالله عز وجل، وبهذا نكون أعطينا المعنى حقه.

---

(1) انظر هامش: اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، لأبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي، ص45، 46، ودعاوي المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد، ص146

(2) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، الشيخ: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ت 1420هـ، ج3، ص61، تحقيق: أشرف على جمعه، دار القاسم للنشر، الأولى 1420هـ.

أمّا اللفظ: فلا يجوز لنا أبدًا أن نثبته أو ننفيه، ولكننا نتوقف فيه؛ لأنّنا إن أثبتنا قيل لنا: ما الدليل؟ وإن نفينا قيل لنا: ما الدليل؟ وعلى هذا فيجب السكوت من حيث اللفظ».[1]

وخلاصة ما ذهب إليه ابن تيمية وأدعياء السلفيّة يتلخص في الآتي:

1- وصف الله تعالى بالجسم أو نفي الجسمية عنه تعالى بدعة؛ لأنّه لم يثبت عن السلف الصالح، إثبات أنّ الله تعالى جسم، وكذلك لم يرد عنهم أنّهم لم يقولوا إنّه تعالى ليس بجسم.

2- يُنزه الله تعالى عن الجسمية إذا كان المراد منها ما يُفيد أن يكون الله تعالى من جنس أجسام المخلوقات، كأن يقال إنّه تعالى مُركب من لحم ودم.

3- يُثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه، كاليد، والاستواء، والنزول[2]، وغيرها مما ورد في الشرع، وإن سُمي هذا تجسيمًا.

(1) مجموع فتاوي ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، ج5، ص166، 167، الشيخ: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ت1421هـ، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، الطبعة: الأخيرة 1413 هـ.

(2) سيأتي إن شاء الله تعالى المراد باليد والاستواء والنزول عند ابن تيمية وأدعياء السلفيّة.

نقد ما ذهب إليه ابن تيمية وأدعياء السلفيّة في مسألة إطلاق الجسم على الله تعالى أو نفيه.

ادعاء أنّه لم يرد في كتاب الله تعالى ما ينفي الجسمية عن الله تعالى غير صحيح؛ فقد ورد أنّه تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ (الشورى: 11)، وهذا يتضمّن نفي الجسمية عن الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾﴾ (الإخلاص: 3)، فنفي الجسمية عن الله – تعالى – قد ورد ضمنًا؛ لأنّ الذي يلد أو يولد لا بدّ وأن يكون جسمًا فنفي هذا عن الله لزومًا، وهناك الكثير من الأدلة على تنزيه الله تعالى عن الجسمية.

وزعم ابن تيمية ومن تبعه أنّه لم يؤثر عن أحد من السلف نفي الجسم عن الله تعالى غير صحيح؛ فقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل أنّه: «أنكر على من يَقُول بالجسم، وَقَالَ: إِنّ الْأَسْمَاء مَأْخُوذَة بالشريعة، واللغة، وَأهل اللُّغَة وضعُوا هَذَا الاسم على كل ذِي طول، وَعرض، وسمك، وتركيب، وَصُورَة، وتأليف، وَالله تَعَالَى خَارج عَن ذَلِك كُله فَلم يجز أَن يُسمى جسمًا لِخُرُوجِهِ عَن معنى الجسمية وَلم يجئ فِي الشَّرِيعَة ذَلِك فَبَطل».(1)

فهذا هو الإمام أحمد قد نفى الجسميّة عن الله تعالى وهو أحد الأئمة الذين قال ابن تيمية إنّهم لم ينفوا الجسمية عن الله أو يثبتوها، ولعلّ عدم ذكر السلف الصالح للمجسمة أو عدم ذمهم، راجع إلى أنّ هذا الانحراف العقدي لم يكن قد ظهر بصورة فاضحة ومتعمّدة كما هو الحال بعد سلف الأمّة الأوائل.

---

(1) اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، لشيخ الحنابلة أبي الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي ت 410هـ، ص45، تحقيق: أبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 2001م.

أمّا قول ابن عثيمين: «أمّا اللفظ: فلا يجوز لنا أبدًا أن نثبته أو ننفيه، ولكننا نتوقف فيه؛ لأنّنا إن أثبتنا قيل لنا: ما الدليل؟ وإن نفينا قيل لنا: ما الدليل؟ وعلى هذا فيجب السكوت من حيث اللفظ».

فهل عدم القدرة على الدليل يوجب السكوت؟ إنّنا إن فعلنا هذا كان غيرُ المستطيع عن الإتيان بدليل نفي الشريك عن الله - تعالى - مباح له أن يسكت على إشراك المشركين ولا يدافع عن توحيد الله عز وجل، وأيضًا ليس من لم يعرف الدليل حجة على من يعرفه.

ويمكن تلخيص التوجهات الفكرية في مسألة إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى في الآتي:

1- يذهب أهل السنّة إلى عدم جواز إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، وهذا المذهب هو المأثور عن جمهور علماء الأمّة، ويُعد غيره انحرافًا فكريًا.

2- من الفرق من ذهب إلى جواز إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى تسمية وهم بعض الكرامية، واختلفوا في المراد من الجسم فزعم بعضهم: أنّه جسم بمعني موجود، وزعم آخرون: أنّه جسم بمعني قائم بذاته، وهذه التسمية باطلة.

3- لا يختلف ابن تيمية مع أهل السنّة في أنّه لا يجوز إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى تسمية؛ لأنّ أسماء الله تعالى توقيفية، فلا يجوز إطلاق اسمٌ على الله لم يرد به الشرع.

3- أوّل من أطلق لفظ الجسم على الله تعالي تسمية وحقيقة هو هشام بن الحكم، وتبعه في ذلك المجسمة.

4- ذهب ابن تيمية إلى أنّه لم يرد نفى الجسم وإثباته لله تعالى في الشرع، والنفي والإثبات بدعة، وأنّه يجب الاستفصال عن معنى الجسم، فمن أراد بالجسم أن يكون الله تعالى من جنس أجسام المخلوقين فكلامه باطل، وإن أراد بالجسم الصفات الواردة في الشرع فهذا ليس تجسيمًا وإنّما هو وقوف على النص الشرعي، وسوف يظهر في ثنايا الكتاب ما هو التجسيم الصحيح الذي يصوبه ابن تيمية وموقف الشرع منه.

5- تابع أدعياء السلفيّة ابن تيمية في مسألة إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى متابعة تامة وقد ظهر هذا عند ابن باز وابن عثيمين.

العلاقة بين التجسيم والتشبيه

التشبيه كما يقول الدكتور محمد البهي هو: «تقريب المعبود من الإنسان، وتوثيق أواصر الشبه بينهما، فما يتصور الإنسان في دائرته يحمله كذلك على معبوده، وما يشرح للإنسان في البيئة الإنسانية يعطى على نحوه للإله».[1]

ويمكن تحديد العلاقة بين التجسيم والتشبيه من وجوه:

الوجه الأول: من حيث المصدر، فمصدر فكرة التجسيم في الفكر الإسلامي فلسفي محض، على حين أنّ مصدر فكرة التشبيه فكرة دينية؛ يقول الدكتور النشار: «وثمّة خلاف بين التجسيم والتشبيه. ونحن نعلم أنّ مقاتل بن سليمان نادى أيضًا بالتجسيم، كما نادى بالتشبيه؛ غير أنّ مقاتلاً وصل إلى آرائه من خلال تفسيره للقرآن – أي من خلال طريق نقلي – فقد حشا تفسيره بإسرائيليات ومسيحيات وثنويات انتهى منها إلى تجسيم وتشبيه غليظين. وهذا ما لم يفعله فيما يبدو هشام بن الحكم، بل يكاد يكون طريقه في إثبات الجسمية لله طريقا عقليًا بحتًا».[2]

وهذا صحيح فيما أرى؛ فإنّه لا يوجد نص ديني يقول بأنّ الله تعالى جسم لا كالأجسام، وإنّما هي نظرة عقلية بحتة، وقد أشار إلى هذا الإمام الغزالي في مشكاة الأنوار عند حديثه عن المحجوبين بالظلمة عن الله تعالى، فقال: «الصنف الثاني: المحجوبون ببعض الأنوار مقرونًا بظلمة الخيال، وهم الذين جاوزوا الحس، وأثبتوا وراء المحسوسات أمرًا، لكن لم يمكنهم مجاوزة الخيال، فعبدوا موجودًا قاعدًا على العرش. وأخسهم رتبة المجسّمة ثمّ أصناف الكرّامية بأجمعهم. ولا يمكنني شرح مقالاتهم ومذاهبهم فلا فائدة في التكثير.

(1) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، الدكتور: محمد البهي، ص62، 63، مكتبة وهبة، السادسة 1982م.

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور: علي سامي النشار، ج2، ص173

لكنّ أرفعهم درجة مَنْ نَفَى الجسمية وجميع عوارضها إلا الجهة المخصوصة بجهة فوق: لأنّ الذي لا ينسب إلى الجهات ولا يوصف بأنّه خارج العالم ولا داخله لم يكن عندهم موجودًا إذا لم يكن متخيلاً. ولم يدركوا أنّ أول درجات المعقولات تجاوزُ النسبة إلى الجهات».[1]

فالفيلسوف المجسّم «لا يُشَبِه الذات بالموجودات وإنّما يؤمن ويعتقد أنّ الذات جسم بالفعل، فبعض المتكلمين يذهب إلى أنّ الله يمكن أن يكون مشابهًا للأجسام، لكنّه ليس جسمًا بالفعل، والفيلسوف المجسم يرى أنّ الله ليس شبيهًا بالأجسام وإنّما هو جسم، ولذلك كانت فكرة التشبيه فكرة دينية، أمّا فكرة التجسيم فهي فكرة فلسفية».[2]

الوجه الثاني: أنّ فكرة التجسيم قد توجد في البيئات التي ليست مرتبطة بالأديان فتوجد في الفلسفات القديمة كاليونان وغيرهم، على خلاف التشبيه فيرتبط بالدين المنزل حين يُساء فهم نصوصه أو تُحرّف عقائده.

الوجه الثالث: من حيث اللزوم، فكلاهما لازم للآخر؛ فالمشبه مجسم بالضرورة؛ لأنّه نظر إلى الإنسان ووثق أواصر الصلة بينه وبين الخالق - تعالى-، فجعل الخالق - تعالى - مشابهًا للمخلوق الذي هو جسم، فالخالق بالتالي جسم، تعالى الله عمّا يقولون علوًّا كبيرًا.

وأمّا المجسم فهو مشبه عن طريق اللزوم بناء على أنّ الأجسام متماثلة في تمام الماهية، فإذا كان الباري جسمًا فهو يشبه الأجسام، وفي هذا يقول الإمام الرازي: «فَلَو كَانَ الْبَارِي تَعَالَى

(1) مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: 505هـ، ص310، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون.

(2) علم الكلام ومدارسه، الدكتور: فيصل بدير عون، ص156، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس 1982م.

جسمًا، لزم أَن يكون مثلاً لهَذِهِ الْأَجْسَام فِي تَمام الْمَاهِيّة، وَحِينَئِذٍ يكون القَوْل بالتشبيه لازِمًا».[1]

وما ذهب إليه الإمام الرازي صحيح؛ إذ أنّ العلم التجريبي الحديث أثبت أنّ المادة التي يتكون منها العالم واحدة، وهي ما عناه المتكلمون بالجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، هذه المادة الأوليّة هي ما تتكون منها الأجسام على اختلاف طبائعها وخصائصها، فالإنسان والحيوان والهواء والنار والماء يتكونون من ذرّات، هذه الذّرّات الصغيرة الحجم هي الأخرى تتكون من جُسيمات أكثر صغرًا منها هي: البُروتونات، والنيوترونات، والإلكترونات.

وقد اعتقد العلماء حتى أواخر القرن التاسع عشر كما يقول الدكتور أحمد فؤاد باشا: «أنّ الذَّرَّة لا تقبل التجزئة بعكس الجزيء[2] الذي يقبل التجزئة إلى ذرات ... ومع حلول القرن العشرين حدث تطور نوعي واضح في العلوم الكونية، وسقطت النظرية الذرية القديمة القائلة بعدم قابلية الذّرّة للانقسام ... وانفتح بذلك عالم جديد داخل الذَّرَّة التي أصبحت قابلة للانقسام أو الانشطار أو التجزئة، وكان على العلماء أن يواصلوا البحث عن وحدة أساسية جديدة لمكونات الذَّرَّة تصلح جوهرًا أوليًّا تتألف منه المواد».[3]

(1) أساس التقديس، فخر الدين الرازي، ص355، تحقيق الدكتور: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث.

(2) تتكون الجزيئات من ذرات مرتبطة بعضها ببعض بتنظيم معين. وتتكون كل ذرة من الذرات من نواة موجبة الشحنة محاطة بالإلكترونات ذات الشحنة السالبة. وتتساوى الشحنات السالبة والشحنات الموجبة في الجزيء، ويبلغ عدد الذرات في الجزيء البروتيني، الواحد 40000 ذرة. انظر: الله يتجلى في عصر العلم، تأليف: نخبة من العلماء الأمريكيين بمناسبة السنة الدولية لطبيعيات الأرض، ص15، أشرف على تحريره: جون كلوفر مونسيما، ترجمة: الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان، راجعه وعلق عليه: الدكتور محمد جمال الدين الفندي، دار القلم، بيروت.

(3) من الذرة إلى الكوارك، سام تريمان، ترجمة وتقديم الدكتور: أحمد فؤاد باشا، ص18، باختصار، سلسلة عالم المعرفة، مايو 2006م.

فالعلم التجريبي يثبت أنّ هناك وحدة أساسية تتكون منها المواد، ولكن ما هي هذه الوحدة الأساسية؟

يقول الدكتور أحمد فؤاد باشا: «كانت البروتونات والنيترونات من أوائل الجسيمات دون الذَّرِّية التي اكتشفت في أوائل القرن العشرين: تتألف منها نوى الذَّرَّات، ولذا تعرف بالنيوكليونات وتكوِّن أكثر من 99.9 في المائة من مادة الكون.

أمّا النسبة 0.1 في المائة فهي إلكترونات. وتوالى بعد ذلك اكتشاف العديد من الجسيمات الأساسية الأخرى، واحتاج العلماء إلى أن يطوروا نموذج الكوارك كتوصيف جميل ومحكم لحديقة الجسيمات الغناء التي شكلت بخصائصها وتآثراتها أنماطًا يمكن تفسير تكونها بوساطة ثلاثة أنواع فقط من الكواركات سميت الكوارك الفوقي**up** والكوارك السفلي التحتي **down** والكوارك الغريب **strange** .

ويمكن استنتاج خواص عديدة للنيكليونات بتركيب خواص الكواركات المكونة لها بطريقة بدائية. غير أنّ جميع محاولات مشاهدة الكواركات فرادى باءت بالفشل حتى الآن إلى درجة أنّ العديد من العلماء اعتبروها مجرد تسهيلات رياضية، ليس إلا، أي مجرد نظام نظري لوصف التآثرات وليست كائنات حقيقية يمكن ملاحظتها ودراستها. لكنّ نتائج التجارب العلمية التي أجريت حديثًا على جسيمات عالية الطاقة أدهشت الجميع بتقديم الدليل الذي يرجح أنّ الكواركات كيانات واقعية.

وأصبحنا نعلم الآن أنّ الكواركات بدورها أصبحت عائلة تضم أنواعًا يسمى كلّ منها نكهة، وتطورت النظرية بعد ذلك حيث أضيفت ثلاثة كواركات أخرى هي: الفاتن والقمة والقاعي، وأصبح المجموع ستة كواركات تتكون منها سائر الجسيمات المعروفة في الطبيعة، والتي هي أساس بناء المادة».[1]

(1) من الذرة إلى الكوارك، سام تريمان، ترجمة وتقديم الدكتور: أحمد فؤاد باشا، ص18، 19

فالكوارك جسيم يعتقد علماء الفيزياء أنّه الوحدة الدُّنيا الأساسية للنيوترونات والبروتونات. وكلّ نيوترون وبروتون يتألف من ثلاثة كواركات، ويبدو أنّ الكواركات لا توجد منفردة، وإنّما متضامة على الدوام مع الكواركات الأخرى، حيث تجمعها معًا قوة تنقلها جسيمات تسمى القلونات. والقلون جُسَيم تحت ذرّي يحمل قوة ضخمة تُبقي مكوّنات البروتونات والنيوترونات بعضها مع بعض.

إذن، فالكون كله مكون من ذَّرَّات لها نفس الماهية، وهذه الذَّرَّات هي الأخرى مكونة من البروتونات والنيوترونات والإلكترونات. والبروتونات والنيوترونات مكونان من كوارك، والكوارك جزء لا يتجزأ، فهو المكون الأساسي للذَّرَّة، فمن الممكن أن نقول: إنّ الجوهر الفرد الذي عناه المتكلمون هو الكوارك؛ لأنّه لا يتجزأ، ولأنّه متماثل في كلّ الأجسام، فلو كان الباري تعالى جسمًا لكان مماثلاً للأجسام فكان له نفس المادة التي تتكون منها الأجسام؛ لأنّ كلّ الأجسام مكونة من ذرّات، فيلزم حينئذ أن يكون المُجسم مشبهًا.

الرابع: من حيث العموم والخصوص، فالتجسيم أخص من التشبيه، فالتجسيم يكون في الذات، والتشبيه يكون في الذات والصفات والأفعال.

المبحث الثاني
نشأة التجسيم.

ارتبط وجود التجسيم بالبيئة الوثنية، ففيها نشأ، وفيها انتشر وظهر، فقد اتخذ الوثنيّ معبوده من الموجودات التي تحيط به، فمن عابد لصنم مُصوّر، ومن عابد لحيوان يرجو نفعه، أو يخشى ضرّه، أو عابد لكوكب، أو لقوى الطبيعة، أو عابد لبشر استعبده، وسخّره وأكل خيره، أو رأى فيه صلاحًا فظنّ فيه جزءًا إلهيًا، أو حسبه إلهًا كاملاً، أو وجد التجسيم في ديانة حُرفت، فهوى أصحابها من التنزيه إلى براثن التجسيم.

وقد انتشر التجسيم في بلاد الشرق القديم، مصر، والهند، وإيران، وانتقل إلى بلاد الغرب القديم، اليونان والرومان، وتأثر اليهود والنصارى بالوثنيات؛ فجسّموا وابتعدوا عن التنزيه لله رب العالمين. ومن هنا أذكر نماذج للتجسيم في هذه البلاد؛ كي يتجلى للباحثين عن الحقيقة أنّ التجسيم ارتبط بالوثنية والأديان المُحرّفة.

أولاً: التجسيم في مصر القديمة

سادت فكرة التجسيم في معبودات المصريين القدماء على النحو التالي:

1- تجسيم الإله في صورة حيوان

عُرفت عبادة الحيوانات واتخاذها آلهة من دون الله في مصر القديمة؛ فقد كانت هذه العبادة أكثر شيوعًا وانتشارًا من غيرها، وقد تنوّعت معبوداتهم؛ فمن عابد للعجل، وعابد للتمساح، وعابد للبقرة؛ وفي هذا يقول ول ديورانت: «عَبَدَ المصريون العجل(1)، والتمساح،

(1) وقد تأثر اليهود بعبادة العجل المستمدة من المصريين القدماء؛ وقد قصّ القرآن الكريم عبادة بني إسرائيل للعجل فقال تعالى: «وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ». (الأعراف: 148)

والصقر، والبقرة، والإوزة، والعنزة، والكبش، والقط، والكلب، والدجاجة، والخطاف، وابن آوي، والأفعى».[1]

ولم تعبد كلّ هذه الأنواع في إقليم واحد، بل لكلّ إقليم معبوده الذي قدّسه من تلك الحيوانات، «فعُبِدَ التمساح في المناطق التي تكثر فيها الجزر أو البحيرات حيث يكثر وجوده هناك، ومن ثمّ فقد عُبِد في منطقة دندرة عند ثنية قنا، كما عُبِد في الفيوم حيث توجد بحيرة قارون العذبة، وما يتصل بها من بحيرات تتناثر بها الجزر التي تأوي إليها التماسيح، كما عُبِدت الثعابين والأفاعي في مناطق التلال القريبة من الوادي حيث يكثر وجودها هناك كما في قاو الكبير[2] وفي مستنقعات الدلتا كما في بوتو، كما عُبِد السبع في الأقاليم المجاورة للدلتا، وعُبِدت الصقور في مناطق التقاء الوديان أو الطرق الصحراوية بوادي النيل كما في إدفو[3] حيث ينتهي وادي عبادي، وفي قفط[4] حيث ينتهي وادي الحمامات فضلاً عن المناطق التي تتاخم الصحراء والتي تقع في أقصى شرق الدلتا وغربها كما في دمنهور، وفي منطقة صفط الحنّة[5] قريبًا من فاقوس، كما عُبِد الذئب وابن آوي في تلال أسيوط شبه الجبلية وفي أقاليم مصر الوسطى، وعُبِدت القطط في برباستة[6] وعند وادي بني حسن[7]، وأنثى النسر في ثالث

---

(1) قصة الحضارة، ول ديورَانت، ت: 1981م، ج2، ص158، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين،دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1988م.

(2) بلدة بمحافظة أسيوط.

(3) مدينة في محافظة أسوان.

(4) تقع في محافظة قنا.

(5) هي حاليًا إحدى قرى مركز أبو حماد في محافظة الشرقية.

(6) تقع في محافظة الشرقية ومعنى بر باستت، أي مقر الإلهة باستت الذي رمز له بالقط.

(7) يقع وادي بني حسن في محافظة المنيا.

إقليم الوادي في الشرق، والصقر في الغرب، وعُبِد الكبش في كثير من الأقاليم المصرية من مطلع الوادي إلى رأس الدلتا». [1]

تجسيم الإله في صورة نبات

قدّس المصريّ القديم بناء على هذا بعض أنواع النباتات «كالنخيل، وأشجار الجميز، والتين، والعنب، إلى غير ذلك من المعبودات النباتية، التي كانت أقلّ شيوعًا وانتشارًا من المعبودات الحيوانية». [2]

والسبب في تقديس هذه النباتات هو اعتقاد الحلول الإلهي فيها يقول الدكتور غلّاب: «ولم يكن الحيوان وحده موضوع الحلول الإلهي ومقرّ تلك الأسرار الكونية، وإنّما كان النبات كذلك». [3]

وتأليه النبات سواء بادعاء ألوهيته أو ادعاء حلول الإله فيه هو تجسيم وتجسيد له في جسم محدد وشكل معين.

2- تجسيم الإله في صورة إنسان

يرجع ظهور هذا النوع من التجسيم إلى «ادّعاء مينا حلول الإلهين فيه - هورس وسيت - بعد توحيد القطرين، فعندما جمع في سلطانه حكم مصر العليا والسفلى، أعلن أنّ الإلهين قد حلا في جسده، ومن ثمّ ابتدأت عقيدة تأليه الملوك أو حلول روح الإله فيه»[4]، وفي هذه صورة من توحيد الإله؛ ولم يكن ذلك تطورًا وتقدمًا في العقل المصري حيث زعم البعض أنّ

---

(1) الحضارة المصرية القديمة، الدكتور: محمد بيومي مهران، ج2، ص329، دار المعرفة الجامعية، الرابعة 1989م.

(2) دراسات في الأديان القديمة، الدكتور: أحمد عجيبة، ص91، دار الأفاق العربية، الأولى، 2004م.

(3) الفلسفة الشرقية، الدكتور: محمد غلاب، ص30، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، 1938م.

(4) مقارنات الأديان، الأديان القديمة، الإمام محمد أبو زهرة، ص11، دار الفكر العربي، بدون.

«العقل المصري تقدّم خطوة إلى الأمام، فبعد أن كان يجسد الإله في شكل حيوان أو نبات، أصبح الإله في صورة إنسان حلّ فيه».(1)

وهذا الكلام فضلاً عن أنّه لا دليل عليه، قائمٌ على فكرة تطور الدين في العقل البشري، فالدين عند التطوريين ظاهرة أرضية تتبع رقي الإنسان وتمدنه، وهو كلام خاطئ؛ إذ «أنّ العقيدة الصحيحة بوجه عام عرفها آدم عليه السلام منزهة عن كلّ النقائص والشوائب، وكلّما تعرضت للردة الفكرية وتدخل الأهواء والغرائز البشرية للتحريف والإيهام والكفر جاء الرسل - عليهم السلام - لتنقيتها، ولأنّ الفطرة الإنسانية مرتبطة دائمًا بقوة عليا ترى فيها القدرة على التنظيم الصحيح للعلاقات الإنسانية بعضها مع بعض ومع الكون، فإنّ استقامة هذه الفطرة ترتبط بالوحي الذي لا يهدي الفطرة العاقلة إلى العقيدة الصحيحة التي هي في الأساس منطلق السلوك الصحيح. أمّا الانحراف فيجيء بتدخل الأغراض والأهواء البشرية، ومحاولة خروج الإنسان من القيود التي تفرضها العقائد الصحيحة على الغرائز والأهواء، ويتطور الانحراف حتى يصل إلى إنكار الإله الخالق أو الإشراك به».(2)

والأمر الثاني من الأمور التي تدل على أنّ المصريين ما وصلوا إلى ما وصلوا إليه من التجسيم في معتقداتهم لم يكن صعودًا على سُلّم التطور الطبيعي، كما لم يكن كله من صنع الإنسان، «بل كان خليطًا من فكر الإنسان والاقتباس من وحي أو دين سماوي قديم. وجود رسالات سماوية سابقة أغفلها دعاة مذهب التطور وأنصارهم عمدًا من غير دليل علمي على انتفائها، بل قام الدليل العلمي على وقوعها. ما بين القرنين السابع عشر والثالث عشر ق م

(1) التجسيم عند اليهود والنصارى، الدكتور: سعيد الهواري، ص21، رسالة دكتوراه من كلية أصول الدين بالمنصورة، تحت إشراف شيخنا الأستاذ الدكتور: حامد علي الخولي، غير منشورة.

(2) الإنسان في ظل الأديان، الدكتور: عمارة نجيب، ص171، المكتبة التوفيقية، بدون.

تقريبًا، مثل دعوة رسل الله إبراهيم ويوسف وموسى، وهي الدعوة التي عاشها المصريون أنفسهم، ودعاهم إليها الرسل السابقون».[1]

وفي ضوء هذا فإنّ من الفراعنة من ادّعى حلول الآلهة فيه، كمينا، أو «بنوته للإله رع صاحب العرش المقدس القديم، وبتفويض منه، كخفرع».[2]

وكان الفرعون عند المصريين القدماء كما يقول ماسبيرو: «وهو عندهم من سلالة الشمس[3] مباشرة، وكان يلقب نفسه بابنها».[4]

وقد حكى القرآن الكريم عن فرعون ادعاءه الألوهية فقال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٣٨﴾ (القصص: 38)

ولقد كان الفرعون كما يقول المؤرخون: «هو الإله العظيم الذي تجسّد في هيئة بشرية، ومن ثمّ فهو في نظر رعاياه إله حي على شكل إنسان، يتساوى مع غيره من الآلهة الأخرى فيما لها من حقوق، وبالتالي فله حق الاتصال بهم، وله على شعبه ما لغيره من الآلهة، من المهابة والتقديس ... وأنّ هذا الإله الجالس على عرش الكنانة غير محدود المعرفة والمقدرة، وأنّه على علم بكل ما يدور بالبلاد».[5]

---

(1) نفس المصدر السابق، ص169

(2) الشرق الأدنى القديم في مصر والعراق، الدكتور: عبد العزيز صالح، ص117، مكتبة دار الزمان.

(3) الإله الأكبر في معتقدهم، فهو أخص الآلهة كما يقول ماسبيرو في تاريخ المشرق، ص52

(4) تاريخ المشرق، ماسبيرو، ترجمة: أحمد زكي، ص19، المطبعة الأميرية ببولاق، الأولى، 1897م.

(5) الحضارة المصرية القديمة، الدكتور: محمد بيومي مهران، ج2، ص119 باختصار.

وقد انصاع الناس – طائعين أو كارهين – لرغبات الفرعون فكانوا يؤلهونه، وكان «أفراد الرعية يضعون أنوفهم في موضع قدميه، ليستنشقوا رائحتها. ومن كان منهم مقرّبًا كان يُسمح له بشم قدميه مباشرة».[1]

وهكذا، كان التجسيم موجودًا عند المصريين القدماء في صورة عبادة البشر أو الملوك (الفراعنة)، الذين ادّعوا حلول الآلهة فيهم، ومن ثمّ عبدهم الناس، وهذا – فضلاً عن أنّه استعباد للناس وإذلال لهم – هو تجسيم وتجسيد انتشر في مصر القديمة.

3- تجسيم الإله في صورة بعض الظواهر الطبيعيّة

امتزجت نظرة المصري القديم للكون بالخيال «فتخيل الشمس بجناحين تطير بهما في الأفق»[2]، وقد شاعت عبادة الشمس في القطر المصري «وتركزت في مدينة عين شمس، وهناك أطلق المصريون على قرص الشمس اسم رع، ثمّ لقّبوه باسم أتوم وقت الغروب، وصوروه بشكل رجل هرِم. أمّا وقت الشروق الذي يظهر فيه هذا الكوكب في ريعان شبابه فكانوا يسمونه خبرا، وكان يرمز للمعبود رع في مدينة عين شمس بمسلة. أمّا في أدفو التي هي مركز عبادته بالصعيد فكان يرمز له بنسر يقال له حورس».[3]

وحور أو حورس كما يقول الدكتور محمد بيومي مهران: «أصبح الإله الأعظم في مصر منذ بداية العصر التاريخي».[4]

---

(1) الفلسفة الشرقية، الدكتور: محمد غلاب، ص41

(2) تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ص35، ترجمة الدكتور: حسن كمال، مراجعة وتصحيح: محمد حسنين الغمراوي، مكتبة مدبولي، الثانية، 1996م.

(3) تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ص38

(4) الحضارة المصرية القديمة، الدكتور: محمد بيومي مهران، ج2، ص334

وهذا المعبود حور أو حورس لم يكن موطنه الأصليّ مصر، وإنّما اقتبسه المصريون من بلاد "بونت"(1)؛ وفي هذا يقول الدكتور أحمد فخري: «هناك إشارات كثيرة إلى أنّ الموطن الأصلي لحورس هو بلاد بونت؛ فاسم حورس غريب على اللغة المصرية ولكنّه موجود في اللغة السامية، وبعبارة أدق في اللغة العربية. وقد نقل الدميري عن ابن سيده بأنّ "الحر طائر صغير أنمر أصقع قصير الذنب عظيم المنكبين والرأس، وقيل: إنّه يضرب إلى الخضرة وهو يصيد" وأمّا الصقر فهو كلمة عامة لكلّ طير يصيد من البزاة والشواهين. وما زالت كلمة "حر" مستعملة إلى الآن في كثير من جهات الجزيرة العربية وشمال إفريقيا لهذا الطائر، وقد عبر الوافدون أتباع حورس من جزيرة العرب إلى الشاطئ الإفريقي في إريتريا، ثمّ ساروا مخترقين البلاد حتى وصلوا إلى صحراء مصر الشرقية ودخلوها عن طريق وادي الحمامات».(2)

إذن فإنّ المصريين قد تأثروا بالشعوب الأخرى حيث نقلوا بعض معبوداتهم إليهم.

ولم تكن الشمس هي المعبود الوحيد من ضمن الظواهر الطبيعية، وإنّما عبدوا القمر كذلك، وفي هذا يقول ول ديورانت: «وكان القمر إلهًا ولعلّه كان أقدم ما عُبد من الآلهة في مصر».(3)

وقد عبدت السماء أيضًا في مصر القديمة، فالسماء بزعمهم هي «الإله النائم في لطف على الأرض»(4)، وكانت تعبد في «كلّ جهات مصر، واعتبرها القوم رمز الحب، والفرح النسوي،

---

(1) يرى الدكتور أحمد فخري أنّ هذه البلاد تشمل ما نعرفه الآن باسم جنوبي جزيرة العرب والصومال وإرتيريا. انظر: دراسات في تاريخ الشرق القديم، الدكتور: أحمد فخري، ص140، مكتبة الأنجلو، الثانية، بدون.

(2) دراسات في تاريخ الشرق القديم، الدكتور: أحمد فخري، ص135، 136

(3) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص156

(4) نفس المصدر السابق، ج2، ص156

ورسموها بشكل البقرة حاتحور بمعبد دندرة، ومثلت بالهرّة بست في تل بسطة. أمّا في منف فرسمت بشكل لبؤة عارية عن العطف والشفقة شيمتها إحداث الزوابع».[1]

وكذلك عبدوا النيل، ولقبوه بأوزير، ولقد جسّده المصريون ورسموه كما يقول ول ديورانت: «وأعضائه التناسلية كبيرة بارزة دلالة على قوته العظمى؛ وكان المصريون في المواكب الدينية يحملون له نماذج بهذه الصورة، أو أخرى ذات ثلاثة قضبان. وكان النساء في بعض المناسبات يحملن مثل هذه الصور الذكرية ويحركنها تحريكًا آليًا بالخيوط. والعبادة الجنسية لا تظهر فقط في الرسوم الكثيرة التي نراها في نقوش الهياكل ذات قضبان منتصبة، بل إنّا فضلاً عن هذا نراها كثيرًا في الرموز المصرية على هيئة صليب ذي مقبض كان يتخذ رمزًا للاتصال الجنسي وللحياة القوية»[2]، «وكان يُحتفل بموت أوزير في كل عام، وكان يرمز بموته وبعثه لانخفاض النيل وارتفاعه».[3]

فالمصري القديم إذن قد «رأى قوة آلهته مجسّمة[4] فيما حوله من المخلوقات، كالأشجار، والأعين، والصخور، والتلال، والطيور، والوحوش»[5]، والشمس، والقمر، كما مر بنا، وشأن آلهته شأن البشر لهم «عظام وعضلات ولحم ودم؛ يجوعون ويأكلون، ويظمأون ويشربون، ويحبون ويتزوجون، ويكرهون ويقتلون، ويشيخون ويموتون».[6]

---

(1) تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ص38

(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص158، 159

(3) نفس المصدر السابق، ج2، ص159

(4) وقد رأى ماسبيرو أنّ المصري القديم كان يؤمن أنّ هذه الجسمية كانت لطيفة ولم تكن بكثافة الأجسام العادية؛ يقول ماسبيرو: «وكل هذه الكائنات كان لها جسم أشدّ لطافة من جسمنا فكان غير مرئي». انظر: تاريخ المشرق، ص53

(5) تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ص35

(6) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص159

وممّا سبق نستخلص ما يلي:

1- عرف المصريون القدماء التوحيد والتنزيه؛ إذ بعث الله تعالى إليهم رسلاً، فلمّا انحرف المصريون القدماء عن رسالات رب العالمين، انتشرت فيهم الوثنيات، وتعدد المعبودات، وكان التجسيم من نتائج هذه الوثنيات.

2- انتشر التجسيم في مصر القديمة عن طريق عبادة الحيوانات، والنباتات، والظواهر الطبيعية.

3- يظهر تأثر المصريين القدماء بغيرهم من الأمم عندما اقتبسوا عبادة حور أو حورس من بلاد بونت الذين انتقلوا إلى مصر وحملوا معبودهم معهم، فانتشرت عبادته في مصر. وكما أنّ المصريين تأثروا بغيرهم من الأمم أثروا هم كذلك في غيرهم من الأمم فقد عبد بنو إسرائيل العجل الذهبي الذي ورثوا عبادته من المصريين القدماء رغم أنّ نبي الله موسى عليه السلام بين ظهرانيهم.

ثانيًا: فكرة التجسيم عند الهنود القدماء

أديان الهند الكبرى عند قدماء الهنود هي الهندوسيّة، والبوذيّة، والجينيّة، وسوف أتحدّث عنها فيما يتصل بموضوع التجسيم.

1ـ الهندوسيّة

الهندوسيّة هي عبادة الإله براهما، وكذلك «عبادة الإله فشنو، أو شيفا، أو الإلهة شاكتي، أو تجسيداتهم، أو مظاهرهم، أو أزواجهم، أو ذريتهم».(1)

فيندرج تحت الهندوسية «عدد كبير من أتباع عبادة راما، وكرشنا، وهما تجسيدان لفشنو، وأتباع عبادة درجا، وسكاندا، وجانشيا، وهم على الترتيب زوجة شيفا وابناه».(2)

والهندوسية ديانة كما يقول جفري بارندر: «بلا عقيدة محددة»(3)، بل يستطيع الهندوسي أن يختار الإله الذي يعبده ويقدسه، ولا يوجد هندوسي لا يعبد عددًا من الآلهة ولذلك يقول لوبون: «فكيف تجد هندوسيًا لا يعبد آلهة والعالم زاخر بها؟ فالهندوسيّ بالحقيقة يصلي للنمر الذي يفترس أنعامه، ولجسر الخط الحديدي الذي يصنعه الأوربي، وللأوربي نفسه عند الاقتضاء»(4)، وسوف يأتي إن شاء الله تعالى تفسير ادعاء حلول الإله في الأوربيّ عند الهندوس.

---

(1) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ص107، ترجمة الدكتور: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة الدكتور: عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة عدد 173، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت.

(2) نفس المصدر السابق ص107، 108

(3) نفس المصدر السابق ص107

(4) حضارات الهند، غوستاف لوبون، ص368، ترجمة: عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، الأولى، 2009م.

تجسيم الآلهة في الهندوسيّة

كثرت الآلهة في الهندوسيّة بشكل كبير جدًا؛ من أجل هذا يصعب حصر كل هذه الآلهة في هذه الدراسة، ولكن يمكن تقسيمها تبعًا لكيفية تجسيم هذه المعبودات الهندوسيّة على النحو التالي:

أ- تجسيم الآلهة في صورة قوى الطبيعة

اتّخذ بعض الهندوسيين من قوى الطبيعة آلهة لهم؛ فعبدوا السماء، والشمس، والأرض، والنار، والضوء، والريح، والماء، ويذكر ول ديورانت أنّ «أقدم آلهة ذكرتها "أسفار الفيدا" هي قوى الطبيعة نفسها وعناصرها: السماء، والشمس، والأرض، والنار، والضوء، والريح، والماء».[1]

وقد صوّر الهندوس هذه القوى في صورة بشر؛ وفي هذا يقول ول ديورانت: «كان هؤلاء الآلهة بشرًا في صورة الجسم».[2]

ومن هنا اتخذت التماثيل التي ترمز إلى القوى الطبيعية آلهة تعبد من أجل النفع، ومخافة الضر، ولكلّ قوة طبيعيّة إله يعبد في صورة تمثال، وسواء عبدوا القوى الطبيعية في ذاتها أو في مشخصاتها من التماثيل، فالتجسيم هو العنصر الأبرز في هذه المعبودات.

ب- تجسيم الآلهة في صورة حيوان

عبد الهندوس أنواعًا كثيرة من الحيوانات بدافع النفع والضر، أو بدعوى حلول الآلهة فيها، فعبدت الأفاعي لدفع ضررها وعبدت البقرة لنفعها، وعبد كذلك الفيل وهو المعروف عندهم باسم الإله جانيشا، وعبدت أيضًا القردة وغيرها، يقول ول ديورانت مصورًا عبادة

---

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص31

(2) نفس المصدر السابق، ج3، ص32.

الهندوس للحيوانات: «فالفيل مثلاً قد أصبح الإله "جانيشا" واعتبروه ابن شيفا[1]، وفيه تتجسد طبيعة الإنسان الحيوانية، وكانت صورته في الوقت نفسه تتخذ طلسمًا يقي حامله من الحظ السيئ؛ كذلك كانت القردة والأفاعي مصدر رعب، فكانت لذلك من طبيعة الآلهة؛ فالأفعى التي تؤدي عضة واحدة منها إلى موت سريع، واسمها "ناجا" كان لها عندهم قدسيّة خاصة؛ وترى الناس في كثير من أجزاء الهند يقيمون كل عام حفلاً دينيًا تكريمًا للأفاعي، ويقدمون العطايا من اللبن والموز لأفاعي "الناجا" عند مداخل جحورها؛ كذلك أقيمت المعابد تمجيدًا للأفاعي كما هي الحال في شرقي ميسور، وهناك في هذه المعابد تسكن جموع زاخرة من الزواحف، ويقوم الكهنة على إطعامها والعناية بها؛ وللتماسيح والنمور والطواويس والببغاوات، بل والفئران حقها من العبادة».[2]

ولقد اشتهرت الهندوسية بعبادة البقرة فقد «حظيت البقرة في الهند بأسمى مكانة، وهي من المعبودات الهندية التي لم تضعف قداستها مع كر السنين وتوالي القرون، ففي الويدا حديث عن قدسيتها والصلاة لها. ولا تزال البقرة حتى الآن تحتفظ بهذه القدسية».[3]

وقد دافع المهاتما غاندي[4] عن عبادته للبقرة بقوله: «إنّ حماية البقرة التي فرضتها الهندوسية هي هديّة الهند إلى العالم، وهي إحساس برباط الأخوة بين الإنسان وبين الحيوان،

(1) أحد الثالوث المقدس عندهم وسوف أتحدث عنه بالتفصيل إن شاء الله.

(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص207، 208

(3) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص28 باختصار، مكتبة النهضة المصرية، بدون.

(4) ولد في 2 أكتوبر 1869م، وهو أحد السياسيين البارزين في الهند والعالم، وأحد قادة استقلال الهند من المستعمر الإنجليزي، وفلسفة المقاومة عنده تقوم على اللاعنف الكامل، مات في 30 يناير 1948م، ويظهر من كلامه عن عبادة البقرة أنّه كان هندوسيًا، وادّعى الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه: (روح عظيم المهاتما غاندي، ص70، شركة فن الطباعة، بدون) أنّه كان جينيًا، وادّعى الدكتور رءوف شلبي في كتابه: (آلهة في الأسواق ص147، دار القلم،

والفكر الهندي يعتقد أنّ البقرة أمّ للإنسان، وهي كذلك في الحقيقة، إنّ البقرة خير رفيق للمواطن الهنديّ، وهي خير حماية للهند ... عندما أرى بقرة لا أعدني أرى حيوانًا؛ لأني أعبد البقرة وسأدافع عن عبادتها أمام العالم أجمع ... أميّ البقرة تفضل أميّ الحقيقية من عدة وجوه، فالأم الحقيقية ترضعنا مدّة عام أو عامين وتتطلب منا خدمات طول العمر نظير هذا، ولكنّ أمّنا البقرة تمنحنا اللبن دائمًا، ولا تتطلب منا شيئًا مقابل ذلك سوى الطعام العادي. وعندما تمرض الأمّ الحقيقية تكلفنا نفقات باهظة، ولكنّ أمّنا البقرة تمرض فلا نخسر لها شيئا ذا بال، وعندما تموت الأمّ الحقيقية تتكلف جنازتها مبالغ طائلة، وعندما تموت أمّنا البقرة تعود علينا بالنفع كما كانت تفعل وهي حيّة، لأنّنا ننتفع بكلّ جزء من جسمها حتى العظم والجلد والقرون ...إنّ ملايين الهنود يتجهون للبقرة بالعبادة والإجلال وأنا أعد نفسي واحدًا من هؤلاء الملايين». [1]

وإلى اليوم في الهند «يجب أن تترك (البقرة) وشأنها تجوب شوارع المدن، ومن فكر في إيذائها في مدينة بنارس المقدسة (في زعمهم) كان جزاؤه الموت». [2]

وسواء عبدت الحيوانات في الهندوسية بدافع النفع والضر، أو بدافع حلول الآلهة فيها، فهو تجسيم للآلهة في صور وأشكال محددة بدأ من أخسّ حيوان إلى أعظمها جثمانًا.

ج- تجسيم الآلهة في صورة إنسان

يتمثل الثالوث الهندوسيّ في براهما، وشيفا، وفشنو. وبراهما في الديانة الهندوسيّة، هو الإله الخالق للعالم، وشيفا المدمر، وفيشنو الحافظ، وهذا الثالوث تجسيد لبراهمان المطلق، المجرد،

الكويت، الثانية، 1983م) أنّه كان بوذيًا، ويحتمل أنّه كان في فترة من حياته جينيًا، وفي فترة بوذيًا، ثمّ استقرّ على الهندوسية.

(1) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص31

(2) موسوعة الأديان القديمة، الدكتور كامل سعفان، ص173، دار الندى، الأولى 1999م.

روح العالم غير المشخصة، المنزّه عن الصفات[1] يقول ول ديورانت عن براهمان: «وهو جوهر العالم الواحد الشامل الذي لا هو بالذكر ولا هو بالأنثى غير المشخص في صفاته، المحتوي لكلّ شيء والكامن في كلّ شيء، الذي لا تدركه الحواس، هو "حقيقة الحقيقة" هو الروح الذي لم يولد ولا يتحلل ولا يموت».[2]

ويبدو لي من هذا النص أنّ الوثنية طارئة على البرهمية؛ فبراهمان إله غير مُجسّم، وعلى إثبات فرضية دخول الجنس الآري إلى الهند فمن المحتمل أن تكون الوثنية قد دخلت إلى البرهمية من عقائد الآريين الوثنيين، وعلى أي حال، فبعد تسلل الوثنية إلى البرهمية أصبح براهما وفشنو وشيفا تجسيدات لبراهمان، فمن عبد واحدًا من الثلاثة فكأنّما عبد براهمان «جاء في كتاب الباجافاتابورانا وهو من الكتب الهندية المقدّسة أنّ كاهنًا توجه إلى الآلهة برهما وفشنو وشيفا فسألهم جميعًا أيهم الإله بحق؟ فأجابه الآلهة الثلاثة جميعًا قائلين: اعلم أيها الكاهن أنّه لا يوجد أدنى فارق بيننا نحن الثلاثة، فإنّ الإله الواحد يظهر بثلاثة أشكال بأعماله من خلق وحفظ وملاشاة، ولكنّه في حقيقته واحد، منْ يعبد أحد الثلاثة فكأنّه عبدها جميعًا أو عبد الواحد الأعلى».[3]

---

(1) يقول ول ديورانت: «براهمان معناها هنا روح العالم غير المشخصة، ويجب تمييزها من لفظة براهما الذي هو أكثر منها تشخصًا، وهو أحد الثالوث الإلهي (براهما وفشنو وشيفا) كما يجب تمييزها من لفظة "برهمي" التي تدل على العضو في طبقة الكهنة، ومع ذلك فليس التمييز بين اللفظتين الأوليتين بملحوظ دائمًا فقد تجد براهما بمعنى براهمان». هامش قصة الحضارة، ج3، ص47

(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص43، 44

(3) دائرة معارف القرن العشرين، الأستاذ محمد فريد وجدي، ج2، ص155، دار الفكر، بيروت. ولعلّ التثليث في النصرانية له صلة ما بهذا الثالوث الهندي.

ولكلّ إله من الثلاثة وظيفته، وكذلك له تجسدات في صورة إنسان، فبراهما «هو سيد الآلهة المعترف له بتلك السيادة»[1]، وهو كما يقول حبيب سعيد: «الخالق بين الآلهة الثلاثة، ولكن لا يعبده إلا الأقلون، ولستَ تجد في طول البلاد وعرضها أكثر من اثني عشر معبدًا أقيمت لتكريمه»[2]، فهو «مهمل في شعائر العبادة الفعلية إهمال الملك الدستوري في أوربا الحديثة»[3]، وعن سبب إهمالهم عبادة برهما يقول الأستاذ محمد فريد وجدي: «أمّا برهما فتركوه في راحة زاعمين أنّه أدّى وظيفته وانتهى دوره».[4]

وعن تجسيمه في الهندوسية فيظهر في التماثيل التي صوروه بها على أنّ له «أربعة وجوه، ولعل المقصود بهذه الوجوه الأربعة عناصر الوجود: الماء والنار والهواء والتراب، أو الجهات الأربع: الشمال والجنوب والشرق والغرب، أو الأبعاد الأربعة: الطول والعرض والارتفاع والزمان، أي الوجوه التي تمثل السيطرة الكاملة على الكون، ولهذا جعلوا له أربعة أذرع لتكتمل له القدرة، إذ هو سيد الآلهة المعترف له بتلك السيادة»[5]، وجعلوه «راكبًا أوزة بيضاء برية رمزًا لوحدته ووحشته».[6]

وأمّا الإله شيفا وهو الإله المرعب، المدمر، القاتل، تنزل بلاياه على الناس، فالأمراض يجلبها، والحرائق يصنعها، ويسمى أيضًا رودرا، ولفظة شيفا كما يقول ول ديورانت: «لفظة أريد بها التخفيف من بشاعة هذا الإله، فالكلمة شيفا معناها الحرفي "العطوف" مع أنّ شيفا في حقيقة الأمر إله القسوة والتدمير قبل كلّ شيء آخر؛ هو تجسيد لتلك القوة الكونية التي

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص203

(2) أديان العالم، حبيب سعيد، ص77، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة، بدون.

(3) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص204

(4) دائرة معارف القرن العشرين، الأستاذ محمد فريد وجدي، ج2، ص158، 159

(5) موسوعة الأديان القديمة، الدكتور كامل سعفان، ص166

(6) أديان العالم، حبيب سعيد، ص77

تعمل واحدة بعد أخرى، على تخريب جميع الصور التي تتبدى فيها حقيقة الكون، جميع الخلايا الحية وجميع الكائنات العضوية، وكلّ الأنواع، وكلّ الأفكار وكلّ ما أبدعته يد الإنسان، وكلّ الكواكب، وكلّ شيء»[1]، ويُعبد شيفا على «نطاق واسع في جنوب الهند»[2]، وتصوّره الفيدا على أنّ له «رقبة زرقاء، وبشرة حمراء ... وهو المهلك ذو الشعر الأشعث»[3]، ويصوره الهندوس في تماثيلهم بصاحب «جسد أزرق، وحلق قاتم، تحيط به الثعابين»[4]، وله «ثلاثة أعين، بحيث يرى السر وأخفى، يرمز له بعضو تناسل الذكر، مع أنّه لا يمارس الجنس حتى مع زوجته، وقد رمز لزوجته بعضو الأنثى التناسلي، ويعيش هو وزوجته بارفاتي على جبل كايلاسا في سعادة زوجية قصوى، وقد هاجمه المارد موبالاكا فضغط شيفا على إصبع رجله فكسره، ثم رقص، ولذلك صور المثّالون الهنود أذرعته أربعة وأقدامه أربعة»[5]

وهكذا يظهر التجسيم في فكر عابدي هذا الإله المزعوم، فهو يتزوج ولا يمارس الجنس، ويصارع، ويرقص، ويسكن الجبل، له أعين، وأذرع، وأقدام، ويرمز له بعضو التناسل الذي لم يصبح رمزًا وإنّما تحوّل إلى معبود عندهم؛ يقول غوستاف لوبون: «وجهّال القوم إذ أشربوا حب الوثنية بالتدريج جعلوا مما هو رمز إلهًا حقيقيًا، فظهر المذهب القضيبي الذي اتخذ عبادة شيفا في صورة عضو التوليد موضوعًا له، فترى جميع معابدهم مملوءة بهذا الرمز، ويحملون عليهم تصاوير صغيرة له من ذهب أو فضة على الدوام، فيقبلونها بين حين وحين مصلين لها».[6]

---

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص205

(2) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ص 137

(3) نفس المصدر السابق، ص136 باختصار.

(4) أديان العالم، حبيب سعيد، ص78

(5) موسوعة الأديان القديمة، الدكتور كامل سعفان، ص176، 168

(6) حضارات الهند، غوستاف لوبون، ص603، 604 باختصار.

وكذلك عبد أتباع الإله شيفا عضو التناسل الأنثوي ويصور هذا غوستاف لوبون بقوله: «ولم يلبث رمز عضو الاستيلاد في النساء أن بدا في تلك المعابد بجانب رمز عضو التوليد في الذكور، فصار الشيوائيون (أتباع شيفا) يصلون له، ويمثل هذا الرمز زوجة شيفا، باروتي أو كالي، أي إلاهة الحياة والموت والأمّ التي خرج العالم منها وإليها مردّه. ولا تجد عبادة أدت إلى مناظر مخالفة للذوق والأدب كعبادة كالي الهائلة ... وفي سبيل تمجيد هذه الإلهة امتزجت الدعارة بالقسوة، فأريقت على معابدها دماء الضحايا البشرية التي أُبطِل تقريبها في الزمن الأخير إلى الأبد لدى الأهالي البراهمة، ولا يزال يُرى في معابدها من الفحشاء والمنكر والدعارة ما يستحيل وصفه».[1]

وهكذا انحطّ أتباع شيفا إلى عبادة عضو الذكورة والأنوثة، وارتكبوا على إثرها الفواحش والمنكرات.

وأمّا الإله فشنو فمعناه الحافظ، والمحسن، والجواد، والخيّر، على عكس شيفا المدمر، فهو إله الحفظ والحب والجمال، ولم يكن فشنو هو الآخر مبرأ عن المادة والمادية بل إنّه مصوّر ومجسّم في الفكر الهندوسي يقول لوبون: «وديانة فشنو، كديانة شيفا، لم تبق روحية رمزية، والهندوس يرغبون في الصور المنظورة ليعبدوها أكثر من أي شعب آخر»[2]، وقد صوروه في «المأثورات الشعبية الكلاسيكية يرقد نائمًا في المياه الأولى فوق لفات أفعى الكوبرا ذات الألف رأس، ومن سُرّته تنمو زهرة لوتس حاملة براهما الذي خلق العالم»[3]، وبجانب هذا التجسيد يرسمه الهنود «بأربعة أذرع، يمسك باليدين صولجانًا وقرصًا من حديد، رمز قوته الملكية، وباليدين الأخريين يمسك صدفة بحرية وورقة اللوتس رمزًا لقوته السحرية ونقاوته

(1) نفس المصدر السابق، ص604، 605 باختصار

(2) نفس المصدر السابق، ص605

(3) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ص142

الطاهرة، وفوق رأسه تاج وإكليل»[1]، ولفشنو تقمصات لا عدد لها وكما يقول لوبون: «فلا تعرف قاعدة ولا حدًّا لما يولد منها كل يوم».[2]

وأسباب هذه التقمصات الأرضية تتمثل في إنقاذه العالم من الشر يقول جفري بارندر: «الإله فشنو اتّخذ شكلاً أرضيًّا لكي ينقذ العالم عندما هددت قوى الشر بتدميره».[3]

وزعم الهندوس أنّ فشنو قد يحل في كلّ من هو عظيم ومن ذلك كما يقول لوبون: «عدّ بعض الهندوس وليّ عهد انجلترا من تقمصات فشنو حينما زار بلاد الهند وأحيط بضروب العظمة والجلال»[4]، فكل ما هو عظيم وجليل يمكن أن يكون تقمصًا لفشنو.

غير أنّ أشهر تقمصات وتجسدات فشنو التي لها أتباع إلى اليوم تكمن في راما وكرشنا، أمّا راما فهو الرجل «المثالي الكامل في القصص الهندوسي، وزوجته هي المرأة المثالية، وتقول الأسطورة أنّ زواجه السعيد من سيتا الأميرة قد أعقبه متاعب جمة، ذلك أنّ الملك الشيطان - رافانا - في سيلان قد اختطفها بالخديعة والغواية وحملها إلى وطنه، وفي ضيق شديد خانق لجأ راما إلى معونة الإله القرد ... ومضى هذا الإله يبحث من فوق رؤوس الأشجار عن سيتا حتى عثر عليها، ثمّ أثار راما حربًا شعواء على الإله الشيطان حتى قتله، وبعد أن جازت سيتا في تجربة من النار محرقة لإثبات طهارتها انضمّت إلى زوجها، ولهذا السبب يعبد الهنود راما بكلّ توقير كبطل وإله متجسد يمثل فشنو».[5]

---

(1) أديان العالم، حبيب سعيد، ص79

(2) حضارات الهند، غوستاف لوبون، ص607

(3) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ص142

(4) حضارات الهند، غوستاف لوبون، ص607، 608

(5) أديان العالم، حبيب سعيد، ص80 باختصار.

وأمّا كرشنا فهو الأشهر في الهند، ويعد الإله الشعبي هناك، وهو إحدى تقمصات فشنو، وإلى اليوم يقيم الهندوس عيدًا سنويًا لكرشنا حيث يقوم أحد الأطفال بتمثيل دور كرشنا، ويلقى في النهر، وبعد استخراجه يزعمون أنّ فشنوا حلّ فيه فيتبركون به.

ومما سبق نستخلص ما يأتي:

كانت الهندوسيّة في نشأتها ديانة توحيد ثمّ طرأ عليها تعدد الآلهة والتجسيم، فأصبحت وثنيّة تدعو إلى تعدد الآلهة. وليس في الهندوسيّة نظام لاهوتي ثابت بل يستطيع الهندوسيّ أن يعبد ما يشاء من الآلهة. وقد ظهر التجسيم جليًّا في الهندوسيّة متمثلاً في عبادة القوى الطبيعيّة وتصويرها في صورة أشخاص، وعبادة الحيوانات بدعوى حلول الإله فيها، أو دعوى جلب النفع ودفع الضر. وظهر التجسيم كذلك جليًّا في تصوير الآلهة في صورة بشر أقوياء لهم عدد من الأذرع والرؤوس. وكذلك ظهر التجسيم جليًّا في حلول الآلهة في البشر مثل راما، وكرشنا، وولي عهد انجلترا.

2ـ البوذيّة

قسّمت الهندوسيّة الناس إلى طبقات أربعة:

الأولي: (البراهمة) رجال الدين الذين يبينون أحكامه، ويزعمون أنّهم خُلقوا من رأس إلههم (براهما) فهم أعلى الناس.

الثانية: (الكاشتريا) الجند، ويزعمون أنّهم خُلقوا من مناكب إلههم (براهما) ويديه، ومرتبتهم تلي طبقة البراهمة.

الثالثة: (الويش) الزراع والتجار، ويزعمون أنّهم خُلقوا من ركبتي إلههم، فهم أقلّ رتبة من طبقة الجند.

الرابعة: (الشودر) الخدم والرقيق، ويزعمون أنّهم خُلقوا من قدمي إلههم فهم أحط الطبقات، وهم أحقر الطبقات ويسمون بالمنبوذين.

ولقد كان لهذا التقسيم أثره في ظهور دعوة بوذا التي كانت رد فعل لنظام الطبقات الهندوسي فأرادت البوذية إلغاء «نظام الطبقات، واعتبار الناس سواسية كأسنان المشط، يتفاضلون في المواهب ويتساوون في الحقوق، لا فرق بين شخص وشخص بنسبه أو طبقته».[1]

ولم تكن فلسفة بوذا مُنصبّة على الجانب الإلهي، فلم يبحث في وجود الله، ولا في صفات الخالق، ولا ما يجب له وما يجوز وما يستحيل، وإنّما كان همه الأول منصبًا على الجانب الخلقي، وكيفية التخلص من الآلام؛ يقول ول ديورانت: «إنّك لن تجد في تاريخ الديانات ما هو أغرب من بوذا يؤسس ديانة عالمية، ومع ذلك يأبى أن يدخل في نقاش عن الأبدية والخلود والله».[2]

وقد انقسم الباحثون حول موقف بوذا من الألوهيّة إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى أصحابه أنّ بوذا كان ملحدًا، وقد اتهمه براهمة عصره بالإلحاد يقول الدكتور أحمد شلبي: «اتجه براهمة عصره إلى أن يصموه بوصمة الإلحاد»[3]، وهذا الاتجاه كما يقول أحد الباحثين: «هو المعروف المشهور».[4]

وقد استدلّ أصحاب هذا الاتجاه ببعض عبارات بوذا، ومن ذلك قوله: «إنّ المشايخ الذين يتكلمون عن الله، لم يروه وجها لوجه، فهم كالعاشق الذي يذوب كمدًا وهو لا يعرف

(1) مقارنات الأديان، الإمام محمد أبو زهرة، ص64

(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص87

(3) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص206

(4) البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، الدكتور: عبد الله مصطفى نومسوك، ص155، أضواء السلف، الأولى 1999م.

من هي حبيبته، أو كالذي يبني السلم وهو لا يدري أين يوجد القصر، أو كالذي يريد أن يعبر نهرًا فينادي الشاطئ الآخر ليقدم له».[1]

الاتجاه الثاني: قالوا بأنّه لم يكن مُلحدًا بل دعا أتباعه للإيمان بالإله؛ وقد استدلوا على ذلك ببعض أقواله، ومنها قوله: «يا إخوتي بيهكشو أطيعوا دهارما الذي ظهر بينكم، اتبعوه بيقظة وانتباه، واسلكوا الطريق التي عبدها لكم».[2]

وفسروا دهارما بالإله، غير أنّ هذه الكلمة ليست قطعيّة الدلالة على معنى الإله فتطلق على «القانون، أو الدين، أو الفضيلة، أو الشرف، أو المعتقد، أو قاعدة السلوك التي وضعها بوذا لأتباعه».[3]

الاتجاه الثالث: قال بأنّ بوذا كان متشككًا في وجود الله وما جاء على لسانه يدل على تشككه وحيرته، فقوله: «وما الإله؟ أهو العناصر نفسها؟ لئن كان ذلك، ما كان في الأمر شيء جديد غير وضع اسم على شيء».[4]

فالعبارة يتبين منها كما يقول الشيخ أبو زهرة: «أنّها عبارة شاك متحير، لا عبارة منكر جاحد».[5]

وأيًا ما كان الأمر فإنّه لم يؤثر عن بوذا تجسيم للإله أو تنزيه له عن الجسمية ولواحقها؛ لأنه لم يكن معنيًا في فلسفته بهذا الجانب.

---

(1) نقلاً عن: أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص162

(2) تري بيتاكا، سوتان، ص640، نقلاً عن: البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، الدكتور: عبد الله مصطفى نومسوك، ص155

(3) مجموعة المصطلحات البوذية، بين موتوكان، ص203، نقلاً عن: البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، الدكتور: عبد الله مصطفى نومسوك، ص156

(4) نقلاً عن: مقارنات الأديان، الإمام محمد أبو زهرة، ص58

(5) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

الألوهية في فكر أتباع بوذا

لمّا لم يبحث بوذا في قضية الألوهية ترك الباب مفتوحًا أمام أتباعه، ولمّا كان الإيمان بوجود إله خالق للكون، ومسير له «اتجاه نفسيّ قويّ لا يقل عن قوة الغرائز في البشر، وإهمال بوذا هذا الاتجاه يحدث إرباكًا واضطرابًا»[1]، انقسم أتباعه إلى فريقين:

الأول: اعتقد هذا الفريق بأنّ بوذا ليس «إنسانًا محضًا، بل إنّ روح الله حلّت به»[2]، وهذا المذهب هو المعروف «في البوذية بمهايان»[3]، والتجسد في بوذا كان من أجل إنقاذ البشرية من الآلام، ويعتبر هذا المذهب -كما سبق - محاولة من الهندوس لاحتواء المارقين من الهندوسية وإدخالهم فيها، وهذا التجسد هو إحدى تجسدات فشنو في البشر.

الثاني: اعتقد هذا الفريق بشرية بوذا إلا أنّه «إنسان مقدّس ارتقى إلى مرتبة أسمى من مرتبة الإنسان والملائكة والآلهة، فألهوه بهذا الاعتبار».[4]

ومن ثمّ عبدوه وانتشرت المعابد التي يوجد فيها تماثيل بوذا، وسواء اعتقدوا حلول الإله فيه أو ارتقى لأنّه أصبح إلهًا فهو تجسيم واضح في صورة بشرية.

3ـ الجينيّة

نشأت الجينيّة كالبوذية كردّ فعل على استبداد طبقة البراهمة، وتنسب إلى مهاويرا المولود عام 599 ق.م.

ولم يعترف الجينيون بالويدا؛ لأنّهم يرون أنّها كما يقول ول ديورانت: «لم تهبط من إله»[1]، وكذلك لم تعترف بوجود خالق للكون، «فالاعتراف بالآلهة قد يخلق من جديد طبقة براهمة

---

(1) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص207

(2) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(3) البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، الدكتور: عبد الله مصطفى نومسوك، ص163

(4) أصول البوذية، سانج جانترا راغام، ص83، 84، نقلاً عن: البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، الدكتور: عبد الله مصطفى نومسوك، ص164

أو كهنة يكونون صلة بين الناس والآلهة، وقرر - مهاويرا - أنّه لا يوجد روح أكبر أو خالق أعظم لهذا الكون، ومن هنا سمي هذا الدين دين إلحاد».[2]

فليس من الضروري كما يقول ول ديورانت: «أن نفرض وجود خالق أو سبب أول، فكلّ طفل يستطيع أن يفند مثل هذا الفرض بقوله: إنّ الخالق الذي لم يُخْلق أو السبب الذي لم يسبقه سبب، لا يقلّ صعوبة على الفهم عن افتراض عالم لم تسبقه أسباب ولم يخلقه خالق؛ وإنّه الأقرب إلى المنطق السليم أن نعتقد أنّ الكون كان موجودًا منذ الأزل، وأن تغيراته وأطواره التي لانهاية لها ترجع إلى قوى كامنة في الطبيعة، من أن تعزو هذا كله إلى صناعة إله».[3]

ومع هذا الإلحاد الصريح في عقائد الجينية إلا أنّ الجينيين بعد مهاويرا فعلوا مثل ما فعل البوذيون مع بوذا فألهوه، وذلك راجع كما يقول الدكتور أحمد شلبي إلى أنّ «العقل البشري يميل إلى الاعتراف بإله، ويحتاج الإلحاد إلى أدلّة أكثر من الأدلّة التي يحتاجها إثبات الآلهة»[4]، ومن هنا وجد الجينيون فراغًا عقديًا «وكان من نتيجة ذلك أن اعتبروا مهاويرا إلهًا، بل عدّوا الجيناوات الأربعة والعشرين آلهة لهم، ولعلهم بذلك كانوا متأثرين بالفكر الهندي الذي يميل في الأكثر إلى تعدد الآلهة».[5]

ومن هنا عُبد هؤلاء الأشخاص في النحلة الجينية، وصنعت لهم التماثيل، فالجينية هي الأخرى جسمت الآلهة في صورة بشرية.

---

(1) نفس المصدر السابق، ونفس الجزء والصفحة.

(2) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص111

(3) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص59

(4) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص111

(5) نفس المصدر السابق، ص111، 112

ومما سبق يتبين لنا الآتي:

أ- تختلف البرهميّة عن الجينيّة والبوذيّة، فالبرهمية في الأصل ديانة توحيد، لا يوجد فيها تجسيم وتجسيد لبراهمان، ثمّ حُرفت بعد ذلك، فأصبحت ديانة وثنيّة، أمّا البوذيّة والجينيّة فقد كانتا ردّة فعل لانحراف البرهميّة؛ فابتعد بوذا عن البحث عن الله تعالى، فيما أنكر مهاويرا وجود خالق للكون.

ب- اتفقت البرهميّة والبوذيّة والجينيّة في التجسيم؛ فعبد البراهمة معبودات مُجسّمة لا حصر لها، وعبد البوذيون بوذا، بدعوى حلول الإله فيه، وعبد الجينيون مهاويرا والجيناوات الأخرى، فالتقوا جميعًا في الوثنية وعبادة البشر.

ثالثًا: **التجسيم في عقائد الإيرانيين القدماء**

أهمّ أديان إيران القديمة الزرادشتيّة، والمانويّة، والمزدكيّة، وهذه الأديان الثلاثة ظهر فيها التجسيم على النحو التالي:

1- التجسيم في الزرادشتيّة

تنسب الزرادشتيّة كما يقول الإمام الشهرستاني إلى رجل يسمى «زرادشت بن بورشب، الذي ظهر في زمان كشتاسب بن لهراست الملك، وأبوه كان من أذربيجان، وأمّه من الري واسمها: دغدوية».(1)

وقد انقسم الباحثون حول زرادشت هل كان موحدًا أو ثنويًا إلى فريقين:

فأمّا الفريق الأول فيذهب الشهرستاني أنّه كان موحدًا وفي هذا الصدد يقول: «وكان دينه: عبادة الله، والكفر بالشيطان ... والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما، وهو لا شريك له ولا ضدّ، ولا ندّ».(2)

---

(1) الملل والنحل، الشهرستاني، ج2، ص41

(2) نفس المصدر السابق، ج2، ص42، باختصار.

وإلى هذا ذهب القلقشندي فقال: «وادّعى – زرادشت – النبوّة وقال بوحدانيّة الله تعالى، وأنّه واحد لا شريك له ولا ضدّ ولا ندّ، وأنّه خالق النّور والظّلمة ومبدعهما، وأنّ الخير والشّرّ والصّلاح والفساد إنّما حصل من امتزاجهما، وأنّ الله تعالى هو الذي مزجهما لحكمة رآها في التركيب».[1]

ويطرح هنا سؤال آخر وهو هل كان زرادشت منزهًا للباري تعالى عن الجسميّة أو مجسمًا؟ وهنا أيضًا نجد الاختلاف بين الباحثين، فهناك من يرى أنّه كان منزهًا والآخر يرى أنّه كان مجسمًا.

فيرى الدكتور علي عبد الواحد وافي أنّه كان منزهًا، وأنّه يصف الله تعالى: «بصفات القدم والبقاء والقدرة والإرادة والعلم والمخالفة للحوادث، وأنّه يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار».[2]

فالله عنده كما يقول الدكتور الشفيع الماحي أحمد مُنزه عن «سمات التجسيم وعن شوائب المادة، وعن مظاهر التغيير والتبديل والتأثر والانفعال ... فالله كما يقول زرادشت لم يلد ولم يولد، ولن يموت، ولا ينام ولا يُرى في جهة، ولا يحصره مكان ولا يلمس».[3]

وعلى الطرف الآخر نرى ول ديورانت يقول: «وكان إله زردشت في بادئ الأمر هو: دائرة السماوات نفسها. فأهورا مزدا "يكتسي بقبة السماوات الصلبة يتخذها لباسًا له؛ ... وجسمه هو الضوء والمجد الأعلى، وعيناه هما الشمس والقمر».[1]

---

(1) صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي، ت: 821هـ، ج13، ص295، دار الكتب العلمية، بيروت.

(2) الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، الدكتور: علي عبد الواحد وافي، ص143، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، الأولى، 1964م.

(3) زرادشت والزرادشتية، الدكتور الشفيع الماحي أحمد، ص33، باختصار، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية الحادية والعشرون 2001م.

وهذا تجسيم صريح، وبعد هذا الكلام يقول ول ديورانت: «ولكنّ أكبر فخر لزرادشت أنّ الصورة التي تصورها لإلهه هي أنه يسمو على كلّ شيء». (2)

ولم يوضح ول ديورانت ما المراد بالسمو الذي ذكره؟ إلا أنّه بعد ما ذكر أنّ الإله عنده هو دائرة السماوات فيظهر من هذا السمو الذي ذكره أنّه تعالي على المخلوقات وليس تنزيهًا عن الجسمية.

وأرى أنّ سبب هذا الخلاف هو قلّة المصادر التي كان من الممكن أن تحسمه ولا يوجد في الفنديداد الموجودة اليوم ما يحسم هذه المسألة؛ ولذا سيظل هذا الخلاف قائمًا إلى أن تظهر مصادر ترجح أحد الرأيين على الآخر.

وأمّا الفريق الثاني: فيرى «أنّه ثنوي كما يدل ظاهر كلامه»(3)، فالمشهور عنه كما يقول الأستاذ أحمد أمين: «أنّه كان يقول: إنّ للعالم أصلين أو إلهين: أصل الخير وهو أهور أو أهورامزدا، وأصل الشر وهو أهرمن، وهما في نزاع دائم، ولكل من هذين قدرة الخلق. فأصل الخير هو النور وقد خلق كل ما هو حسن وخير ونافع، فخلق النظام وخلق الحق وخلق النور وكلب الحراسة والديك ونحو ذلك من الحيوانات النافعة، والواجب على المؤمن العناية بها؛ وأصل الشر هو الظلمة، وقد خلق كل ما هو شر في العالم، فخلق الحيوانات المفترسة والحيات والأفاعي والحشرات والهوام، وعلى المؤمن قتلها. والحرب بين هذين الروحين سجال، ولكنّ الفوز النهائي لروح الخير». (4)

---

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص428 باختصار.

(2) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(3) فجر الإسلام، الأستاذ: أحمد أمين، ص103، لجنة التأليف والترجمة والنشر، العاشرة، 1969م.

(4) نفس المصدر السابق، ص101

ولقد جاء في الفنديداد نسبة الخلق لأهرمن ومن ذلك مناجاة زرادشت لأهورامزدا: «ما هو رابع مكان تحزن الأرض فيه أكثر؟ أجاب هرمزد: المكان الذي فيه أكبر عدد من أحجار مخلوقات أهرمن».[1]

وجاء أيضًا في الفنديداد نسبة الخلق لأهورامزدا فقال أهورامزدا: «سلني، أيها الإنسان الطاهر، أنا الخالق كثير الخلق، كثير العلم، خير من يجيب عن الأسئلة».[2]

وقد توسّط الأستاذ هوج فرأى «أنّ زرادشت كان من الناحية اللاهوتية موحدًا، ومن الناحية الفلسفية ثنويًا»[3]، ولعل هوج يقصد كما يقول الأستاذ أحمد أمين: «أنّه من ناحية العقيدة الدينية كان يرى أنّ للعالم إلهًا واحدًا، ولكن إذا تعرض لشرح فلسفة العالم وما فيه من خير وشر يتناطحان وما إلى ذلك فهو ثنويّ يرى أنّ في العالم قوتين».[4]

وهو رأي له وجاهته إلا أنّه يفتقر للدليل القاطع، فهو مبني على الظن والتخمين، وأرى أنّه لا يوجد مرجح يقطع بتوحيده أو ثنويته، وإن كانت نصوص الفنديداد تنسب الخلق لأهورامزدا، ولأهرمن، إلا أنّ هذا المصدر لا يجعلنا نجزم بصحة نسبة الثنوية للرجل؛ لأنّنا لا نثق في نسبة الكتاب للرجل، وهل كان من وضعه أو وضع أحد أتباعه؟

(1) الفنديداد، زرادشت، ص53، نقله إلى العربية من الفرنسية الدكتور: داود الجلبي، دار ناراس للطباعة والنشر، الثانية، 2001م.

(2) نفس المصدر السابق، ص158

(3) فجر الإسلام، الأستاذ: أحمد أمين، ص103

(4) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

فكرة الألوهية عند أتباع زرادشت

الزرادشتية بعد زرادشت ديانة مثنوية أو ثنوية تعتقد بوجود إلهين: أحدهما: أهورامزدا، وتجعله إلهًا للخير؛ والآخر: أهرمن، وتجعله إلهًا للشر، ويزعم الزرادشتيون أنّ بينهما صراعًا دائمًا؛ فكلاهما يريد السيطرة على العالم.

وقد تطّورت الزرادشتية بعد ذلك حين عبد الزرادشتيون النار، وعن هذا التطور يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: «ولمّا كانت ذات أهورامزدا ذاتًا روحانية خالصة مجردة من شوائب المادة لا تدركها الأبصار ولا تحيط بكنهها العقول، ولمّا كان كثير من الناس لا يستطيعون الإيمان بذات هذا شأنها إلا إذا رمز إليها برموز مادية يستطيعون تصورها، فقد رمزت الديانة الزرادشتية إلى الذات العلية برمزين ماديين مشاهدين تقوى عقول الجماهير على إدراكهما، هذان الرمزان أحدهما سماوي وهو الشمس، والآخر أرضي وهو النار، ومن ثم حرصت الديانة الزرادشتية على أن يوقد في كل هيكل من هياكلها شعلة من النار، وأن تظل هذه الشعلة متوهجة مضيئة، يتعهدها الموابذة "كبار رجال الدين" والهوابذة "صغار رجال الدين" ورجال الكهنوت، وقد بالغ الزرادشتيون في تقديس نار الهيكل فأوجبوا على رجل الدين أن يُلثّم عند اقترابه من النار خشية أن يصل زفيره إليها فيلوثها، غير أنّه يظهر أنّه قد دخل الديانة الزرادشتية - فيما بعد - التحريف والتبديل فيما يتعلق بتقديس النار، فانتهى بها الأمر في عصورها الأخيرة إلى أن أصبحت ديانة مجوسية يعبد أهلها النار لذاتها، بعد أن كانت مجرد رمز للإله».[1]

ولم يقف هذا التطور عند هذا الحد التجسيمي للإله في صورة النار بل إنّ الزرادشتيين قد صوّروا الإله بعد ذلك كما يقول ول ديورانت: «في صورة ملك ضخم ذي جلال مهيب. وكان بوصفه خالق العالم وحاكمه يستعين بطائفة من الأرباب الصغار، كانت تصور أولاً

(1) الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، الدكتور: علي عبد الواحد وافي، ص145، 146، بتصرف.

كأنّها أشكال وقوى من أشكال الطبيعة وقواها كالنار، والماء، والشمس، والقمر، والريح، والمطر».[1]

وبهذا تكون الزرادشتيّة في صورتها الأخيرة ديانة وثنية تؤمن بوجود إلهين، وهي ديانة تجسيمية تجسم الإله في صورة النار التي عبدوها، وفي غيرها من قوى الطبيعة.

2ـ فكرة الألوهية في المانويّة

وتسمى المانيّة، والمنانيّة، والمنائيّة، والمانويّة، وتنسب إلى رجل يسمى: «ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير»[2]، وخلاصة مذهب المانوية في الألوهية كما يقول الملطي: أَنّ هناك «إِلَهَيْنِ وخالقين، خَالق للخير والنور والضياء، وخالق للشر والظلمة وَالْبَلَاء. نزّهوا الله وَزَعَمُوا أَنّه لم يخلق الظلمَة، وَالْبَلاء، والهوام، وَالسِّبَاع. فَجعلُوا مَعَه لما نزّهوه شَرِيكًا خلق هَذِه الْأَشْيَاء. وَزَعَمُوا أَنّ الله تَعَالَى خلق الرّوح الْجَارِي فِي الْجَسَد، فَقَالُوا: أَلا ترى الرّوح إِذا فَارق الْجَسَد أنتن، وَأَنّ الْخَالِق الآخر عِنْدهم خلق الْجَسَد، وَالله لا يخلق نَتنًا وَلا قذرًا، فَجعلُوا لِلْخلقِ كلهم خالقين».[3]

والنور والظلمة جسمان قديمان، والنور في جهة العلو والظلمة في جهة الأسفل يقول الآمدي: «ومعتقدهم: أنّ أصل العالم النور، والظلمة، وأنّهما جسمان قديمان لم يزالا، ولا يزولا، حساسان، سميعان، بصيران.

وهما متضادان: في الصورة، والفعل، متحاذيان في الحيز، تحاذي الشمس والظل، وهما غير متناهيين.

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص428

(2) الملل والنحل، الشهرستاني، ج2، ص49

(3) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، الإمام: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المَلَطي العسقلاني، ت: 377هـ، ص92، تحقيق الأستاذ: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

إلا من جهة التحاذي. وأنّ النور فوق الظلمة، والعالم مركب ممتزج منهما لكنّ امتزاجهما هل وقع اتفاقيًا، أو بسبب؟ فذلك مما اختلفوا فيه، ولهم فيه خبط كثير».[1]

وهذا تجسيم صريح بجانب التعدد، فالنور والظلمة جسمان لكلّ منهما صورة تختلف عن الآخر، كلاهما غير متناهي من خمسة جهات، أمّا جهة التحاذي فلا بدّ من التناهي وفي ذلك يقول ابن حزم: «والمانية تزعم أنّ النور كان في العلو إلى ما لا نهاية له، وأنّ الظلمة في السفل إلى ما لا نهاية له، وأنّ كل واحد منها متناهي المساحة من الجهة التي لاقى منها الآخر، وغير متناه من جهاته الخمس».[2]

ومن هذا نخلص إلى أنّ ماني في نظرته للألوهية كان مجسمًا ويظهر تجسيمه في الآتي:

أ- أنّ النور والظلمة إلهان أزليان غير محدودين إلا من جهة التلاقي، والمحدودية من صفات الأجسام.

ب-أنّ لكلا الإلهين صورة تختلف عن الأخرى، والصورة من صفات الأجسام.

ج- أنّ لكلا الإلهين حيز، وهما متحاذيان في الحيز، والتحايذ من صفات الأجسام وكذلك التحيز.

د- أنّ لهما جهات ست: يمين، وشمال، وفوق، وتحت، وخلف، وأمام، وأنّ لهما جهات خمس غير محدودة المساحة إلا جهة التلاقي، وهذه كلها من صفات الأجسام.

---

(1) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص276

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، ت: 456هـ، ج1، ص41، مكتبة الخانجي.

3ـ فكرة الألوهية في المزدكيّة

والمزدكيّة نسبة إلى «مزدك بن همدان من أهل نسا وكان موبذان (موبذ أي قاضي القضاة) في أيام قباذ بن فيروز»[1]، وكان ظهوره حوالي سنة 487م[2] و«ادّعى النُّبُوَّة وَأظْهر دين الْإِبَاحَة»[3]، ومعنى الإباحة أنّه أحلّ النساء، وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيهما، كاشتراكهم في الماء، والنار والكلأ.

أمّا عن موقفه من الألوهية فقد ذكر البيروني أنّه كان زرادشتيًّا إلا أنّه «خالف زرادشت في كثير من مذهبه»[4]، وخلاصة معتقده في الألوهية أنّ العالم نشأ عن أصلين وهما: النور والظلمة، وعن النور نشأ كلّ خير، وعن الظلمة نشأ كلّ شر، كاعتقاد الزرادشتيّة والمانويّة، إلا أنّ مزدك يزعم أنّ النور عالم حساس، وأنّه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار، بخلاف الظلام فإنّه جاهل لا يبصر، وهذا الفعل الذي يفعله الظلام يأتي عن طريق التخبط، والصدفة يقول الآمدي: «ومعتقدهم في قدم النور، والظلمة: كاعتقاد المانويّة، إلا أنّهم يقولون: إنّ النور عالِم حساس، وأنّه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار، بخلاف الظلام فإنّه جاهل أعمى، وأنّ ما يفعله بحكم الاتفاق، والخبط، وأنّ الامتزاج بينهما بالاتفاق وكذلك تخلص أحدهما من الآخر».[5]

وأصل النور والظلمة في زعمه عناصر ثلاثة هي الماء والنار والأرض، وفي ذلك يقول الشهرستاني: «ومذهبه في الأصول والأركان أنّها ثلاثة: الماء والأرض والنار. ولمّا اختلطت

(1) الآثار الباقية عن القرون الخالية، أبو الريحان البيروني، ص209، نشر إدوارد سخو، ليبسك، 1876-1878م.

(2) فجر الإسلام، الأستاذ: أحمد أمين، ص109

(3) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي، ص89، تحقيق الدكتور: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

(4) الآثار الباقية عن القرون الخالية، البيروني، ص209

(5) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص277، وانظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ج2، ص54

حدث عنها مدبر الخير، ومدبر الشر. فما كان من صفوها فهو مدبر الخير، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر».[1]

هذه الأصول المادية التي بنى عليها مذهبه هي التي جعلته يتخيل معبوده جالسًا على كرسي ككرسي الملك خسرو وفي هذا يقول الشهرستاني: «وروي عنه: أنّ معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوى: قوة التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور».[2]

وبهذا تضيف المزدكية عنصرًا تجسيميًا آخر إلى جانب تجسيم المانوية وهو التصريح بجلوس أو قعود الإله على الكرسي بهيئة كهيئة جلوس الملوك في العالم السفلي وهو تجسيم بجانب أنّه تشبيه أيضًا.

هذا وقد اتفقت الزرادشتيّة والمانويّة والمزدكيّة في عبادة إلهين: أحدهما: إله النور، والثاني: إله الظلام، وقد جسّمت هذه الطوائف معبوداتها؛ فبينما ذهبت الزرادشتيّة إلى عبادة النار على أنّها رمز لإله النور أولاً، ثمّ استقرّت على عبادتها بعد ذلك على عبادتها لذاتها. ذهبت المانويّة إلى أنّ إله النور والظلمة متحاذيان، والنور فوق الظلمة، وأنّ لهما جهات ست؛ خمس منها غير محدودة، والسادسة هي المحدودة وهي جهة التلاقي بين النور والظلمة. وذهبت المزدكية إلى أنّ النور عالمٌ وحساس، ويفعل عن قصد واختيار، أمّا الظلام فهو جاهل أعمى، وفعله لا عن قصد واختيار وإنّما يخبط خبط عشواء، وقد أضاف مزدك عنصرًا تجسيميًا آخر هو أنّ معبوده جالس على كرسي في أعلى العالم كهيئة ملوك الأرض.

(1) الملل والنحل، الشهرستاني، ج2، ص54

(2) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

رابعًا: التجسيم عند اليونان

مرّت ديانة اليونانيين بمراحل ثلاث هي:

1- مرحلة أرضية.

2- مرحلة أولمبية.

3- مرحلة الديانات السرية.

وسوف أتحدّث عن هذه المراحل الثلاث مبرزًا عنصر التجسيم في الديانة اليونانية القديمة:

المرحلة الأولى: المرحلة الأرضية

لم يكن اليونانيون بدعًا عن الأمم الوثنية السابقة عليها فعبدوا أنواعًا من المخلوقات الأرضية يقول الأستاذ العقاد عن معبودات اليونانيين في هذه المرحلة الأرضية: «فعبدوا الأسلاف، والطواطم، ومظاهر الطبيعة، وأعضاء التناسل، ومزجوا العبادات جميعًا بطلاسم السحر والشعوذة، واستمدوا من جزيرة كريت عبادة النيازك، وحجارة الرواسب التي شاعت بيت أهل الجزيرة من أقدم عصورها البركانية».[1]

فقد حذوا حذو المصريين القدماء وأبناء الشرق القديم فعبدوا مظاهر الطبيعة، والحيوانات، وكذلك عبدوا أسلافهم، وأعضاء التناسل وغيرها، وفي السطور القادمة ألقي الضوء على بعض معبوداتهم الأرضية.

أ- عبادة المظاهر الطبيعية

عبَد اليوناني القديم - كما عبَد كثير من الأمم القديمة - الجمادات، ثمّ عبدوا الأشجار والأحجار، ثمّ عبدوا الشمس باسم هليوس، وكانوا «يُعدونه كبير آلهتهم، ويلقون في البحر كلّ عام أربعة جياد وعربة ليستخدمها في تجواله، ثمّ زالت عبادة الشمس شيئًا فشيئًا حتى لم

(1) الله، الأستاذ عباس محمود العقاد، ص107، المكتبة العصرية، بدون.

يكد يبقى لها أثر في تاريخ اليونان القديم، وكان القمر أقلّ من الشمس شأنًا، والكواكب والنجوم أقل منه ومنها». [1]

وقد عبدوا كذلك الأرض «فكانت الأرض نفسها في بادئ الأمر هي الإلهة جي **Ge** أو جيا **Gaea** الأمّ الصابرة السمحة الجزيلة العطاء، التي حملت حين عانقها أورانوس – السماء – فنزل المطر». [2]

ويعتقد اليوناني القديم أنّ بعض آلهته تعيش فوق الأرض، وبعضها تحت الأرض، وهي الآلهة السفلية يقول ول ديورانت: «وكانت أكثر الآلهة رهبة تحت الأرض. ففي المغارات والشقوق وأمثالها من الفتحات السفلى، كانت تعيش تلك الآلهة الأرضية التي لم يكن اليونان يعبدونها بالنهار عبادة تنطوي على الحب والإجلال، بل كانوا يعبدونها ليلاً عبادة مصحوبة بأناشيد وطقوس تنم عن التوبة والهلع». [3]

وكذلك عبَد اليوناني رمز الإخصاب كما عبده المصريون والهنود؛ وفي هذا يقول ول ديورانت: «وإذ كانت أعجب قوى الطبيعة وأقواها هي قوة التكاثر، فقد كان طبيعيًّا أن يعبد اليونان، كما كان يعبد غيرهم من القدامى، رمزي الإخصاب الرئيسيين في الرجل والمرأة إلى جانب عبادتهم خصب التربة. لهذا كان قضيب الرجل وهو رمز الإنتاج يظهر في طقوس دمتر، وديونيسس، وهرمس، وحتى في طقوس أرتميس الطاهرة». [4]

---

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج6، ص321، 322

(2) نفس المصدر السابق، ج6، ص322

(3) نفس المصدر السابق، ج6، ص325

(4) نفس المصدر السابق، ج6، ص323

ب- عبادة الحيوانات

قدّس اليوناني القديم بعض الحيوانات كما قدّس المصري والهندي وغيرهما من أبناء الشرق القديم بعض الحيوانات، إلا أنّ عبادة الحيوان في اليونان لم تنتشر انتشارها في مصر والهند، ولقد «كان الثور حيوانًا مقدّسًا لقوّتهِ وقدرته، وكثيرًا ما كان يوصف بأنّه رفيق لزيوس وديونيسس، أو صورة لهما تنكرًا فيها، أو رمزًا لهما، وربما كان إلهًا قبلهما، ولعلّ "هيرا ذات العين البقرية"، كانت هي أيضًا بقرة مقدّسة. وكان الخنزير أيضًا مقدّسًا لكثرة تناسله».[1]

وكانت الأفعى هي الأخرى حيوانًا مقدّسًا؛ يقول ول ديورانت: «وفي عيد الديازيا **Diasia** كان هذا القربان يقرب لزيوس في الظاهر، ولكنّه في الحقيقة كان يقرب إلى أفعى تسكن في باطن الأرض تسمى وقتئذ باسمه تكريمًا لها. فقد كانت أفعى مقدسة تقيم في هيكل أثينة على الأكروبوليس، وكان يقدم إليها في كل شهر كعكة مقدسة زلفى إليها واستدرارًا لعطفها».[2]

وسواء عبدت الأفعى لأنّها ترمز إلى الإله، أو تقمص من تقمصاته، أو لمخافة ضررها، فهذا كله تجسيم للآلهة.

ج- عبادة الأسلاف والموتى

عبدَ اليونانيون أسلافهم وأجدادهم، وعبادة الأسلاف «هي الأساس الذي قام عليه الدين في نظر "سبنسر" وأمّا الأسباب التي دعت البشر إلى هذه العبادة، فهي الحب والتقدير للأبطال والرؤساء والأمل في استمرار دفاعهم عنهم وحمايتهم للجماعة التي تنتمي إليها كما كانت تفعل في حياتهم ورد أذى الأعداء الأموات منهم والأحياء. فتمجيد الأبطال والخوف

(1) نفس المصدر السابق، ج6، ص323، 324

(2) نفس المصدر السابق، ج6، ص325 باختصار.

منهم، هو الذي حمل البشر على عبادة الأسلاف على رأي. وهناك من رأى أنّ تمجيد الأبطال والإشادة بذكرهم، هو الذي أوجد هذه العبادة».[1]

ويرجع ول ديورانت سبب عبادة الأسلاف في اليونان إلى اعتقاد اليونانيين بوجود الأرواح، وأرواح الموتى في اعتقادهم «قادرة على أن تفعل للناس الخير والشر، وتُسترضى بالقرابين والصلاة»[2]، ومن أجل هذه القدرة كانت «الأسرة اليونانية البدائية كانت تعظم موتاها تعظيمًا يفوق تعظيمها أي إله من الآلهة، شأنها في هذا شأن الأسرة الصينية».[3]

ولم يكن هذا هو السبب الوحيد الذي من أجله عبد اليونانيون أسلافهم بل إنّهم يزعمون كما يقول ول ديورانت: «أنّ الإله ينزل ويتقمص جسم إنسان، فيستحيل هذا الإنسان إلهًا، وقد يتصل الإله جنسيًّا مع امرأة من الآدميين فتلد بطلاً- إلهًا كما فعل زيوس مع أكمينا فولدت هرقل. وكان كثير من المدن والجماعات، وأبناء الحرف أنفسهم، يصلون أنسابهم ببطل من أبناء الآلهة».[4]

وأيًا ما كان الأمر في الدافع لعبادة الموتى الأسلاف فإنّ ما يهمنا هنا أن نعرف أنّ خيال اليوناني القديم لم يخرج في تصوره للألوهية عن تصوير الآلهة بالبشرية البحتة، غير أنّهم بشر أقوياء وهذا ما يميزهم! فلم يكن اليوناني في هذه المرحلة الأولى من ديانته خارجًا عن التجسيم في شيء.

المرحلة الثانية: آلهة الأوليمب

الأوليمب أو الأوليمبس هو أحد الجبال العظيمة في اليونان، وقد اعتقد اليوناني القديم أنّ هناك آلهة يسكنون فيه، وتنحدر سلالة آلهة الأوليمب من التيتان التي هي تجسيدات

---

(1) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور: جواد علي، ج11، ص47، دار الساقي، الرابعة 2001م.

(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج6، ص326

(3) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(4) نفس المصدر السابق، ج6، ص327

لقوى الطبيعة، وكان اليوناني يعتقد أنّ التيتان آلهة همجيون، كانوا من نسل الإلهة جي (الأرض) التي تزوجت أورانوس (السماء)، فكان التيتان من نسلهما، وعدد التيتان اثني عشر؛ ستة من الذكور وستة من الإناث.

وكان كرونوس وريا من أبناء جي وأورانوس وقد تزوجا وانجبا آلهة، وهم من يعرف بآلهة الأوليمب، ولخوف كرونوس على ملكه كان يبتلع أبناءه واحدًا تلو الآخر، ومع ابتلاعه إياهم لم يموتوا فهم أحياء في معدته؛ لأنّهم آلهة والآلهة لا يموتون، إلى أن ولدت ريا بزيوس، وقد تحايلت ريا على كرونوس وأعطته حجرًا في لفافة، مخادعة إياه على أنّه الطفل الصغير زيوس فابتلع الحجر ظنًا منه أنّه ولده، وتحكي الأسطورة أنّ ولده نشأ في مغارة لا يعلم عنه والده شيئًا، وبعد أن شبّ زيوس أعطى لأبيه دواء حتى يتقيأ أولاده الذين ابتلعهم ويحيون في معدته، ويمرض الأب ويتقيأ أولاده الذين كبروا في معدته ويبدأ الصراع بين الابن وأبيه، وينتهي بانتصار الابن على أبيه.

وصوّر اليونانيون القدماء هذه الآلهة الأولمبية في أشكال بشر أقوياء، أصحاب عضلات مفتولة، وصوّروا الإناث بأشكال جميلة، وكما أنّ صورتهم صورة البشر فهم أيضًا يعيشون كالبشر يأكلون، ويشربون، وينامون، ويحبون، ويكرهون، ويفرحون، ويحزنون، ويتوالدون ويتكاثرون، ويقيمون علاقات غير شرعية مع البشر كما في قصة زيوس الذي عاشر امرأة من البشر تسمى أكمينا فأنجبت له هرقل الذي هو نصف إله.

وكان لكلّ إله من هؤلاء الآلهة الأولمبيين مهمته؛ فقد «قسّم زيوس وإخوته العالم ووزعوه فيما بينهم بطريق القرعة؛ فكانت السماء من نصيب زيوس، وكسب بوسيدن البحار، وكسب هيديز باطن الأرض».[1]

(1) نفس المصدر السابق، ج6، ص328، 329

ويمكن تلخيص فكرة الألوهية في هذه المرحلة بأنّ الآلهة في تصورهم بشر أقوياء، حياتهم كحياة البشر، فلهم أشكال البشر، يتناكحون، ويأكلون ويشربون، ويغضبون ويثورون، ويحقدون ويحسدون، ويفرحون ويمرحون، وهكذا وقف خيال اليوناني عند التجسيم الصرف، بالإضافة إلى إيمانهم بفكرة الحلول والاتحاد، وأنّهم لا يفرقون بين صفات الخالق وصفات المخلوق، فهل الإله تعالى يأكل ويشرب مثل البشر؟

المرحلة الثالثة: مرحلة الديانات السريّة

تشترك الديانات السريّة كما يقول الدكتور فهيم خليل: «في أنّ بالإنسان عنصرًا إلهيًّا جاء من الإله من السماء، ولكنّ هذا العنصر السامي سجن في سجن المادة في جسد الإنسان، سجن ليتعذب ويتألم، ولا بدّ له من التحرر من هذا السجن ليصعد إلى مصدره الذي جاء منه.

ولا توجد طريقة لذلك سوى الاجتياز في اختبار الإله العميق. ذلك الاختبار هو الموت والقيامة.

ولكن قبل ذلك الاختبار عليه أن يقوم ببعض الطقوس، فهناك طقس للتطهير من الخطايا، كالمعمودية، ثمّ هناك فريضة أخرى هي الأكل مع الإله والاشتراك معه في مائدة مقدسة واحدة هي مائدة الإله. ثمّ بعد ذلك الدخول في ذلك الاختبار السري اختبار الموت مع الإله. فآلهة الديانات السرية هي آلهة تشترك مع البشر في الألم. وهي تموت ثمّ تحيا من الموت مرة أخرى. ويجوز المؤمن بها، ذلك الاختيار " الموت والقيامة" وبذلك يقال عنه بأنّه ولد من جديد، أو أنّه جاز اختيار الولادة الجديدة، وهكذا يضمن لنفسه الحياة الخالدة. وبهذه الطقوس يحاول الإنسان أن يتلخص من الشعور بالخطية والتعاسة، ثمّ يضمن لنفسه الخلود والحياة اللانهائية».[1]

(1) المدخل إلى العهد الجديد، الدكتور: فهيم عزيز، ص67، 68، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، بدون.

وعرف اليونانيون هذه الديانات التي استمدوها «من أصل مصري- أسيوي»[1] في مرحلة متأخرة عن المرحلتين السابقتين، وانتشر في اليونان «ديانتين سريتين: الأولى هي الديانة الأوروفية **Orphism** نسبة لذلك المغن اليوناني الأسطوري أورفوس[2] وقد انتشرت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان. ثمّ الديانة الأسوسينية، وقد كانت الديانة الرسمية، وترتبط بالإله ديمترويوس **Demeter** الذي كان يمثل قيامه الحياة النباتية في الربيع بعد موتها في الشتاء».[3]

وقد أقام اليونانيون القدماء الطقوس الرمزيّة يقول ول ديورانت: «والتخفي عند اليونان احتفال سري يُكشف فيه عن رموز مقدسة، وتُقام فيه طقوس رمزية، لا يتعبد بها إلا المطّلعون على أسرارها.

وكانت هذه الطقوس في العادة تمثل تعذب إله من الآلهة وموته وبعثه، أو تحيي ذكرى هذا العذاب والبعث والموت بطريقة شبه مسرحية، وتسير إلى موضوعات زراعية قديمة وإلى ضروب من السحر، وتعِدُ أولئك المطلعين حياة أبدية خالدة».[4]

---

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج6، ص341

(2) أورفيوس في الأساطير اليونانية شاعر وموسيقي، كانت موسيقاه تسحر كل شيء حتى الحيوان والشجر والصخر، وتزعم الأسطورة أن أورفيوس هو ابن الإله أبولون أحد آلهة الأولمب، يقول ول ديورانت: «ونرجح كثيراً أن أرفسوس هذا كان شخصًا حقيقيًا، وإن كان كل ما نعرفه عنه يمت بسبب إلى الأساطير. فهم يصورونه لنا بصورة الرجل الظريف، الشفيق، المفكر، العطوف، وهو تارة موسيقي، وتارة كاهن زاهد منكهنة دي ونيسس. وكان بارعًا في العزف على القيثارة وفي الغناء عليها براعة افتتن بها سامعوه، وكانت الوحوش إذا سمعت صوته خرجت عن طبيعتها واستأنست، بل إنّ الأشجار والصخور كانت تغادر مواضعها لتستمع إلى نغمات قيثارته». انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت، ج6، ص344

(3) المدخل إلى العهد الجديد، الدكتور: فهيم عزيز، ص66، 67

(4) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج6، ص341

وبناء عليه فقد أضافت الديانات السرية عنصرًا جديدًا في البيئة اليونانية، وهو عذابات الآلهة وآلامها، وموتها، وبعثها بعد الموت، ولا يخرج هذا عن اعتقاد جسميّة الآلهة في شيء.

وبعد هذا العرض يمكن تلخيص مظاهر التجسيم في اليونان على النحو التالي:

أ- تأثر اليونانيون بالشرقيين القدماء فجاءت معبودات اليونانيين على مثال معبودات الشرقيين.

ب-يظهر التجسيم واضحًا في المرحلة الأولى من الديانة اليونانية حيث عبدوا قوى الطبيعة، وعبدوا الحيوان، وعبدوا الأسلاف والموتى.

ج- في المرحلة الأرضيّة كان مكان الآلهة الأرض أو تحت الأرض في الشقوق والمغارات، وفي مرحلة الآلهة الأولمبية كان مكان الآلهة جبل الأوليمب، وهذا نوع من التجسيم.

د- انتقل الفكر اليوناني المؤله في المرحلة الأولمبية إلى اعتقاد أنّ الآلهة بشر أقوياء يعيشون أسرًا كاملة مكونة من الأب والأم والأولاد، يعيشون عيشة البشر ويشعرون بما يشعر به البشر وهذا أيضًا تجسيم وتشبيه.

هـ- في المرحلة الأخيرة - الديانات السريّة - اعتقد اليوناني أنّ الآلهة تُعذب، وتتألم، وتموت، وتبعث بعد الموت، وهذا أيضًا تجسيم.

خامسًا: التجسيم عند الرومان

انتشرت الوثنيّة في الرومان، وتعدّدت معبوداتهم، فقد عبد الرومانيون كغيرهم من الشعوب قوى الطبيعة، فعبدوا الأرض؛ وفي هذا يقول ول ديورانت: «وكانت الأرض نفسها آلهة فهي تارة تلس **Tellus** وتارة تراماتر **Terra Mater** أي الأرض الأم، وكانت

أحيانًا هي المريخ **Mars** أي الأرض التي يطؤها بقدميه وخصبها المقدس، وأحيانًا تكون هي الآلهة الصالحة **Bona Dea** التي تمد النساء والحقول بالأرحام الخصيبة».[1]

وعبدوا الحيوان كذلك إلا أنّهم لم يعبدوه لذاته، وإنّما لأنّ أرواح الآلهة تتقمصه، يقول ول ديورانت: «وأرواح الغابات أو الآلهة التي تسكن الأشجار مثل سلفانس **Silvanus**. وكان بعضها يتقمص الحيوانات المقدسة كالحصان أو الحيوان الذبيح، أو الأوز المقدس الذي كان المتقون يحتفظون بها فوق الكبتول[2] لا يناله أحد بأذى».[3]

وكذلك عبدوا آلهة على أشكال البشر، ولا تزيد على البشر سوى في القوة والخلود، وأشهرهم جوبيتر كبير الآلهة، وهو كزيوس عند اليونان، فهو إله السماء ورب الأرباب، ويونو رجينا **Juno Regina** وهي ملكة الآلهة، وهي أخت وزوجة جوبيتر، و«ملكة السماء وحامية الأنوثة والزواج والأمومة. وكانوا يوصون بالزواج في شهرها - شهر يونيو - ويقولون أنّ الزواج فيه أسعد الزيجات»[4]، ومنيرفا **Minerva** وهي ابنة جوبيتر ويونو وكانت «إلهة الحكمة أو الذاكرة، والصناعات اليدوية وطوائف الصناع، والممثلين والموسيقيين والكتبة»[5]، وفستا إلهة الموقد العذراء، وكانت ترمز كما يقول: أ. ب تشارلز ورث: «إلى حياة البيت والأسرة، وعلمًا على خلود روما»[6]، وديانا «إلهة القمر والنساء والولادة والصيد والغابات وسكانها من الوحوش؛ وكانت في زعمهم روح شجرة جيء بها

---

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج9، ص123

(2) أحد التلال السبعة الشهيرة في روما.

(3) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج9، ص123، 124

(4) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج9، ص128

(5) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(6) الإمبراطورية الرومانية، أ. ب تشارلز ورث، ص161، ترجمة رمزي عبده جرجس، مراجعة الدكتور: محمد صقر خفاجة، مكتبة الأسرة، 1999م.

من أريشية حينما خضع هذا الإقليم من أقاليم لاتيوم لحكم روما»[1]، ومارس **Mars** إله الحرب، يقول ول ديورانت: «وكان المريخ **Mars** إلهًا معظّمًا عند الشعب مذ بدأ يعظم جوبتر. وكان أولاً إله الحرث، ثمّ أصبح إله الحرب، ثمّ كاد أن يكون هو فيما بعد رمز روما وشعارها؛ وكانت كل قبيلة في إيطاليا تطلق اسمه على شهر من الشهور».[2]

وهناك آلهة أخرى مستمدة من اليونان كهرقل الذي كان نصف إله، وأصبح إلهًا كاملاً عندما نقل إلى الرومان، وهناك من الآلهة ما كان أصله بلاد الشرق القديم كالإله مترا الذي كانت تختاره «بعض النقابات أو الجمعيات راعيًا لها».[3]

عبادة الأباطرة

عُرفت عبادة الإمبراطور أو الملك في الأمم، وعبَد الناس الفرعون في مصر، وانتشرت عبادة الإمبراطور في اليابان وفي غير ذلك من الأمم، وكذلك انتشرت عبادة الأباطرة عند الرومان، فكان الروماني القديم يؤله الإمبراطور.

ويرجع سبب ذلك فيما يرى أ. ب تشارلز ورث إلى «أنّ بعض الآلهة كانوا في الواقع فيما مضى آدميين غير مخلدين، ولكنّهم دخلوا في عداد الآلهة نظرًا لأنّهم قاموا بأعمال فذّة خارقة أو إصلاحات جليلة، ولإظهارهم قدراتهم وملكاتهم».[4]

وقد كانت عبادة الإمبراطور – غالبًا – بعد وفاته، ولم يعبد في حياته – بقرار الدولة – إلا فيما نَدُر؛ يقول أ. ب تشارلز ورث: «لم يحدث قط إلا فيما نَدُر أن أقيمت شعائر العبادة للإمبراطور إبان حكمه وفي أثناء حياته على اعتبار أنّه إله بالفعل، ولكنّه كان مما يتفق

(1) نفس المصدر السابق، ج9، ص128

(2) نفس المصدر السابق، ج9، ص127

(3) الإمبراطورية الرومانية، أ. ب تشارلز ورث، ص161

(4) نفس المصدر السابق، ص165

والأفكار السائدة في العالم القديم أن يضم الحاكم العظيم بعد وفاته إلى قائمة أسماء من تعبدهم الدولة، وبذلك يصبح إلهًا».[1]

وإن كان الغالب على الشعب الروماني تأليه الإمبراطور بعد موته فإنّه قد عُبد بعض الأباطرة حال حياتهم كالإمبراطورين «كاليجيولا أو دوميشان».[2]

ويمكن تلخيص فكرة التجسيم عند الرومان على النحو التالي:

أ- صوّر الرومان معبوداتهم في الظواهر الطبيعية كما فعلت الأمم السابقة، وهذا تجسيم صرف.

ب- صوّر الرومان معبوداتهم في صورة حيوانات حين عبدوا بعض الحيوانات، وهذا تجسيم صرف.

ج- صوّر الرومان معبوداتهم في صورة بشر مُتخيلين أقوياء خالدين، وهي أسر إلهية متخيلة على شكل بشر، وهذا أيضًا تجسيم.

د- صوّر الرومان معبوداتهم في صورة بشر حقيقيين حين عبدوا الأباطرة بعد موتهم وحال حياتهم، وهذا أيضًا تجسيم.

ذ- اتفق الرومانيون مع اليونانيين في عبادة القوى الطبيعية والحيوانات، كما اتفقوا كذلك في تصوير معبوداتهم كبشر أقوياء يعيشون كالبشر، ويشعرون بما يشعر به البشر. وبينما عبد اليونانيون أسلافهم الموتى عبد الرومانيون ملوكهم أحياء وأمواتًا.

سادسًا: التجسيم عند اليهود

إنّ العقلية اليهودية عقلية نزّاعة إلى المادة، فهي عقلية مادية، وهذا التوجه متأصل فيهم حتى ونبي الله موسى – عليه السلام – بين ظهرانيهم؛ وقد حكى القرآن الكريم هذا التوجه

(1) نفس المصدر السابق، ص164

(2) نفس المصدر السابق، ص165

فبعد أن أتمّ الله عليهم النعمة وأهلك عدوهم، وأورثهم أرضهم وديارهم وأتبع ذلك بالنعمة العظمى وهي أن جاوز بهم البحر وأنجاهم من فرعون وجنوده، طلبوا من موسى – عليه السلام – أن يتّخذ لهم إلهًا مجسمًا قال تعالى: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾ قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ (الأعراف: 138-140)

وقد كان حريًّا بهم أن يشكروا نعمة الله تعالى عليهم لا أن يكفروها، ولكنّها الطبيعة المادّيّة التي جعلتهم لا يصبرون على عبادة الله الواحد المنزّة عن المادة، فأرادوا عبادة إله مجسّم مصوّر.

ولم تكن الطبيعة اليهوديّة هي العامل الوحيد في تجسيمهم، بل إنّ هناك عاملاً آخر هو تأثرهم بالبيئات الوثنيّة التي عاشوا فيها مدّة من الزمن، وقد حكى القرآن الكريم عبادتهم للعجل فقال تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ (الأعراف: 148)

فقد تجسّدت فيهم عبادة العجل متأثرين في ذلك بالمصريين الذين عاشوا بين ظهرانيهم وفي ذلك يقول ول ديورانت: «وكان اليهود في أول ظهورهم على مسرح التاريخ بدوًا رُحلاً يخافون شياطين الهواء، ويعبدون الصخور والماشية والضأن وأرواح الكهوف والجبال. ولم يتخلوا قطّ عن عبادة العجل والكبش والحمل؛ ذلك أنّ موسى لم يستطع منع قطيعه من عبادة العجل الذهبي؛ لأنّ عبادة العجول كانت لا تزال حية في ذاكرتهم منذ كانوا في مصر، وظلّوا زمنًا طويلاً يتخذون هذا الحيوان القوي آكل العشب رمزًا لإلههم. وإنّا لنقرأ في سفر الخروج (الأصحاح 32 الآيات 25 – 28) كيف أخذ اليهود يرقصون وهم عراة أمام

العجل الذهبي، وكيف أعدم موسى واللاويون ثلاثة آلاف منهم عقابًا لهم على عبادة هذا الوثن». [1]

وهذا المسلك اليهودي يؤكد أنّ مصدر التجسيم عند اليهود وثني بحت، ولا يمت للدين الحق بصلة لا من قريب ولا من بعيد.

وسوف أقتصر في الحديث عن التجسيم عند اليهود من جهتين:

الأولى: اعتقاد الصورة الإنسانيّة وإثبات الجوارح لله تعالى.

الثانية: التجسيم في أفعال الله تعالى.

1ـ اعتقاد الصورة الإنسانيّة وإثبات الجوارح لله تعالى

جاء في سفر التكوين: «وَقَالَ اللهُ: لنصنع الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كمثالنا[2]، وليتسلط عَلَى أسماك الْبَحْرِ وطيور السَّمَاءِ وَالْبَهَائِمِ، وجميع وحوش الأَرْضِ، وَجَمِيعِ الحيوانات الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ. فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ». [3]

وجاء فيه أيضًا: «من سَفك دَمِ الإِنْسَانِ سُفِك دَمُهُ على يد الإنسان. لأَنَّه عَلَى صُورَة الله صُنِع الإِنْسَانَ». [4]

هذه النصوص التوراتية وغيرها تجعل الله – تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا – على صورة الإنسان، فمن نظر للإنسان كأنّما نظر إلى الله، فالإنسان على صورته وعلى مثاله وشبهه، وهذا التأكيد التوراتي يرفض أيّ تأويل؛ فلو أنّ النصّ قال: «كصورتنا، لكان له وجه حسن ومعنى صحيح، وهو أن نضيف الصورة إلى الله تعالى إضافة الملك والخلق كما تقول: هذا عمل الله،

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص338

(2) في بعض النسخ الأخرى: كشبهنا. وفي أخرى يشبهنا.

(3) سفر التكوين، الإصحاح الأول، 26-28، الكتاب المقدس ص785، دار المشرق بيروت، الثالثة 1994م.

(4) سفر التكوين، الإصحاح التاسع، 6، 7، الكتاب المقدس، ص81

وتقول للقرد والقبيح والحسن هذه صورة الله أي تصوير الله، والصفة التي انفرد بملكها وخلقها، لكنّ قوله: كشبهنا منع التأويلات، وسدّ المخارج، وقطع السبل، وأوجب شبه آدم لله عز وجل، ولا بدّ ضرورة وهذا يعلم بطلانه ببديهة العقل إذ الشبه والمثل معناهما واحد وحاشى لله أن يكون له مثل أو شبه».(1)

وإن كان الإنسان على مثال الله كما يزعم اليهود فإنّ هذا التشبيه الصريح يستلزم الجسمية والمحدودية، «فالصورة البشريّة المحضة التي ترسمها ليهوه أسفار موسى الخمسة»(2) تعكس التجسيم الصريح للألوهيّة في مخيلة اليهود.

ولم يكتف التصوير اليهودي للذات الإلهية عند هذا الحد من إثبات الصورة البشريّة، بل أثبتوا الجوارح أيضًا، فأثبتوا:

أ- الوجه، وقد أثبتته النصوص التوراتية بمعنى الجارحة؛ وهذه بعض النصوص التي تدل على ذلك: جاء في سفر التكوين: «فَسَمِعَا وقع خطى الرَّبِّ الإلهِ وهو يتمشى فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ نسيم النَّهَارِ، فَاخْتَبَأَ آدَمُ وَامْرَأَتُهُ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ الإلهِ فِيما بين أشجار الْجَنَّةِ».(3)

وجاء فيه أيضًا: «وسمى يَعْقُوبُ الْمَكَانِ "فَنِوئِيلَ" قَائِلاً: لأَنِّي رأيت اللهَ وَجْهًا إلى وجْهٍ، وَنَجتْ نَفْسِي».(4)

والمواجهة المزعومة هذه حين صارع نبيّ الله يعقوب - عليه السلام - الذات الإلهيّة كما يزعمون، والنص التوراتي في سياقه يرفض التأويل، وكذلك لفظ: وجهًا إلى وجه، لا يحتمل غير إثبات الوجه الذي لا يعني إلا الجارحة، ومن ثمّ فإنّ معتقد اليهود في الوجه أنّه الجارحة

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج1، ص95

(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص372

(3) سفر التكوين، الإصحاح الثالث، 8، الكتاب المقدس، ص73

(4) سفر التكوين، الإصحاح الثاني والثلاثون، 31، الكتاب المقدس، ص119

التي لها مساحة وعرض وطول وعمق؛ يقول ابن حزم: «وفي كتاب لهم يسمى شعر توما من كتاب التلمود، والتلمود هو معولهم وعمدتهم في فقههم وأحكام دينهم وشريعتهم، وهم من أقوال أحبارهم بلا خلاف من أحد منهم، ففي الكتاب المذكور أنّ جبهة خالقهم من أعلاها إلى أنفه خمسة آلاف ذراع».[1]

ب- العينين، وقد أثبتتهما المصادر اليهودية بمعنى الباصرة؛ فقد جاء في سفر الملوك الأول في خاتمة صلاة سليمان: «لِتَكُن عَيْنَاكَ مَفْتُوحَتَيْنِ نَحْوَ تَضَرُّعِ عَبْدِكَ وَتَضَرُّعِ شَعْبِكَ إِسْرَائِيلَ».[2]

فإضافة كلمة مفتوحتين إلى العينين تحصر المعنى في الجارحة ولا تنصرف إلى أيّ معنى آخر، وما يؤكد هذا المعنى ما جاء في سفر الملوك الثاني: «اِفْتَحْ يَا رَبُّ عَيْنَيْكَ وَانْظُرْ، وَاسْمَعْ كَلاَمَ سَنْحَارِيبَ».[3]

فهذه العبارة لا تحتمل أيّ تأويل ففتح العين والتعقيب بالنظر لا يجعل للعين أيّ معنى آخر سوى الجارحة، وقد أضاف التلمود إلى العينين الدموع فقد جاء فيه: «يتندم الله على تركه اليهود في حالة التعاسة حتى إنّه يلطم ويبكى كل يوم، فتسقط من عينيه دمعتان في البحر، فيسمع دويهما من بدء العالم إلي أقصاه، وتضرب المياه وترتجف الأرض في أغلب الأحيان، فتحصل الزلازل».[4]

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج1، ص163

(2) سفر الملوك الأول، الإصحاح الثامن، 52، الكتاب المقدس، ص646

(3) سفر الملوك الثاني، الإصحاح التاسع عشر، 16، الكتاب المقدس، ص713

(4) الكنز المرصود في قواعد التلمود، الدكتور: روهلنج، ص37، ترجمة الدكتور: يوسف نصر، مطبعة المعارف بالفجالة، الأولى 1899م.

ولهاتين العينين جفنان؛ جاء في سفر المزامير: «عيناه تبصران العالم، وجفناه يتفحصان بني آدم».(1)

وبهذا، يكون اعتقاد اليهود في العينين الجارحة البشرية التي تتقلب في الناظر، وتدمع، وبالعينين ينظر ويرى، والفارق الوحيد بين العين البشرية والعين الإلهيّة حسب المعتقد اليهودي في الحجم الكبير الذي يجعل دمعتين تدويان العالم وتضطرب البحار وتحصل الزلازل.

ج- الأذنين، ويثبت اليهود الآلة الجسمانية التي بها السماع للإله؛ فقد جاء في سفر الملوك الثاني: «أَمِلْ أُذُنَيكَ يَا رَبُّ وَاسْمَعْ».(2)

وقد ورد الأذنان بهذا اللفظ وورد أيضًا بلفظ: مسمعيك، ومسامع، والمسامع «جَمْعُ مِسْمع وَهُوَ آلةُ السَّمع»(3)، فإثبات آلة السمع وهي الأذن قد شاع استعمالها في مصادر العقيدة اليهودية؛ فجاء لفظ المسامع في سفر العدد: «وَكَانَ الشَّعْبُ كالمتذمرين بخبث على مسامع(4) الرب. فسَمِعَ الرَّبُّ وغضب».(5)

وجاء لفظ مسمعيه في سفر المزامير: «وبلغ صراخي مسمعيه»(6)، وفي سفر صموئيل الثاني: «فسمع صوتي من هيكله، وبلغ صراخي مسمعيه».(7)

---

(1) سفر المزامير، الإصحاح الحادي عشر، 4، الكتاب المقدس، ص1130

(2) سفر الملوك الثاني، الإصحاح التاسع عشر، 16، الكتاب المقدس، ص713

(3) لسان العرب، ابن منظور، ج8، ص163

(4) في بعض النسخ: يَشْتَكُونَ شَرًّا فِي أُذُنَيِ الرَّبِّ.

(5) سفر العدد، الإصحاح الحادي عشر، 1، الكتاب المقدس، ص303

(6) سفر المزامير، الإصحاح الثامن عشر، 1، الكتاب المقدس، ص1136

(7) سفر صموئيل الثاني، الإصحاح الثاني والعشرون، 7، الكتاب المقدس، ص614

وإثبات الأذنين في لفظ، والمسامع في لفظ، والمسمعين في لفظ آخر، يدل على إثبات الجارحة التي بها يستطيع الإله حسب المعتقد اليهودي أن يسمع، وهو بجانب أنّه تشبيه لا يليق بالفهم الصحيح لمقام الألوهية هو تجسيم صريح كذلك.

د- الفم، وقد اعتقد اليهود وجود فم للإله يتكلم به؛ جاء في سفر العدد: «وَأَمَّا عَبْدِي مُوسَى فَلَيْسَ هكَذَا، بَلْ هُوَ على كُلِّ بَيْتِي مؤتمن. فَمًا إِلَى فَمٍ أخاطبه، وَعَيَانًا لاَ بِالأَلْغَازِ».(1)

وجاء في سفر التثنية:« لا بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ، بَلْ بِكُلِّ مَا يَخْرُجُ مِنْ فَمِ الرَّبِّ يَحْيَا الإِنْسَانُ».(2)

وجاء أيضًا في سفر المزامير: «اِصْغَ يَا شَعْبِي إِلَى شَرِيعَتِي. أَمِل أذنيك إِلَى أقوال فَمِي. أَفْتَحُ فَمِي بالأمثال».(3)

هذه النصوص التي لا تحتمل التأويل تظهر معتقد اليهود في إثبات الفم لله تعالى، وهذا الفم يُشبه فم الإنسان الذي يفتحه ليتكلم، وهو فضلاً عن كونه تشبيه هو أيضًا تجسيم صريح.

هـ- اليد، وقد جاءت في المصادر اليهودية بالمعنى الحقيقي الذي لا يحتمل سوى الجارحة، وجاءت اليد أيضًا بلفظ: الذراع، وهو ما لا يستطيع أحد صرفه عن ظاهره.

جاء لفظ الذراع في سفر الخروج: «وتعلم مصر أَنِّي أَنَا الرَّبُّ، إذا مددت يَدِي عَلَى المصريين وَأخرجت بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَيْنِهِمْ».(4)

---

(1) سفر العدد، الإصحاح الثاني عشر، 7، 8، الكتاب المقدس، ص305

(2) سفر التثنية، الإصحاح الثامن، 3، الكتاب المقدس، ص372

(3) سفر المزامير، الإصحاح الثامن والسبعون، 1، 2، الكتاب المقدس، ص1219، 1220

(4) سفر الخروج، الإصحاح السابع، 5، الكتاب المقدس، ص163

وجاء في سفر الخروج أيضًا: «لو سبق أن مددتُ يدي وضربتُك أنت وشعبك بالوباء، لأُمحيتَ من الأرض».[1]

وجاء فيه أيضًا: «تأتي بِهِمْ وَفِي جَبَلِ مِيرَاثِكَ تغرسهم، في الْمَكَانِ الَّذِي أقمته يَا رَبُّ لسكناك الْمَقْدِسِ الَّذِي هَيَّأَتْهُ يَا رَبُّ يَدَاكَ».[2]

ووصفت اليد بالشدة والذراع بالمبسوطة مما يدل على أنّ المراد بها العضو الذي له طول وعرض وعمق؛ جاء في سفر التثنية: «وَاذْكُرْ أَنَّكَ كُنْتَ عَبْدًا فِي أَرْضِ مِصْرَ، فَأَخْرَجَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ مِنْ هُنَاكَ بِيَدٍ شَدِيدَةٍ وَذِرَاعٍ مبسوطة».[3]

وممّا يؤكد أنّها الجارحة ولا ينصرف المعنى إلى سواها فقد جاء أنّ الرب يلمِس بها؛ جاء في سفر إرميا: «ثمّ مدّ الرب يده ولمس فمي، وقال لي الرب: قد جعلت كلامي في فمك».[4]

فاليد التي تلمِس وتوضع على الفم هي الجارحة، ومن ثمّ فإنّ اعتقاد اليهود في اليد هو جسميتها ومحدوديتها.

وبهذا فإنّ اليهود قد أثبتوا لله تعالى صورة كصورة الإنسان وكذلك أثبتوا له تعالى جوارح كالإنسان؛ كالوجه، والعينين، والأذنين، والفم، واليد وغيرها.

2ـ التجسيم في أفعال الله تعالى

إنّ تشبيه فعل الله تعالى بفعل البشر يلزم منه التجسيم؛ ذلك أنّ الفعل البشري هو نتاج مجهود جسمي، فالضرب والمشي والظهور والاختفاء والمصارعة والأكل والشرب من خصائص الأجسام التي لا تنفك عنها.

---

(1) سفر الخروج، الإصحاح التاسع، 15، الكتاب المقدس، ص166

(2) سفر الخروج، الإصحاح الخامس عشر، 17، الكتاب المقدس، ص178

(3) سفر التثنية، الإصحاح الخامس، 15، الكتاب المقدس، ص367

(4) سفر إرميا، الإصحاح الأول، 9، الكتاب المقدس، ص1643

وقد نسبت المصادر اليهودية الفعل البشري للذات الإلهية فلزم منه اعتقاد تجسيمه، وسوف أتحدث عن بعض هذه الأفعال التي نسبوها للإله التي توضح معتقدهم.

أ- ادعاء اليهود أنّ الله تعالى يمشي

وقد جاء في المصادر اليهودية إثبات المشي للإله، واستخدمت تعبير المشي، وتعبير السير؛ جاء في سفر التكوين: «وَسَمِعَا وقعَ خطى الرَّبِّ الإِلهِ وهو يتمشي فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ نسيم النَّهَارِ، فَاخْتَبَأَ الإنسان وَامْرَأَتُهُ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ الإِلهِ فِيما بين أشجار الْجَنَّةِ».(1)

والتعبير بالخطى لا يفيد إلا التشبيه الصريح للمشي فالخُطْوَةُ بالضم كما يقول اللغويون: «ما بين القدمين... والخَطْوَةُ بالفتح: المرة الواحدة»(2)، وإضافة الخطوة سواء أريد بها الفراغ الموجود بين القدمين حال الحركة، أو أريد النقلة الواحدة، فهو تشبيه لخطى البشر حال المشي، وتأكيد النص بسماع الخطى حال المشي لا ينصرف معه الذهن إلا إلى المشي الحقيقي ولا يمكن صرفه إلى معنى مجازي.

وجاء التعبير بالسير في سفر الخروج: «وَكَانَ الرَّبُّ يَسِيرُ أَمَامَهُمْ نَهَارًا فِي عَمُودِ من غمام لِيَهْدِيَهُمْ الطَّرِيق، وَلَيْلاً فِي عَمُودِ من نَارٍ لِيُضِيءَ لَهُمْ. وذلك لِكَيْ يسيروا نَهَارًا وَلَيْلاً».(3)

وإضافة السير للإله هنا إضافة حقيقيّة وليست مجازية؛ فقد كان خروج بني إسرائيل حقيقيًّا والإله يسير معهم بالليل والنهار، وممّا يؤكد هذا الفهم أنّه قد جاء التعبير في سفر اللاويين بنص وأسير في وسطكم يقول السفر: «وَأَجْعَلُ مَسْكَنِي فِي وَسَطِكُمْ، وَلاَ تسأم نَفْسِي منكم. وَأَسِيرُ في وسطكم وَأَكُونُ لَكُمْ إِلهًا وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي شَعْبًا».(4)

---

(1) سفر التكوين، الإصحاح الثالث، 8 ، الكتاب المقدس، ص73

(2) الصحاح، الجوهري، ج6، ص 2328 باختصار.

(3) سفر الخروج، الإصحاح الثالث عشر، 21 ، الكتاب المقدس، ص175

(4) سفر اللاويين، الإصحاح السادس والعشرون، 11، 12 ، الكتاب المقدس، ص274

فالسير في الوسط لا يفيد إلا المعنى الحقيقيّ للسير ولا يفيد أيّ معنى آخر.

ب- ادعاء اليهود أنّ الله ينزل ويصعد صعودًا ماديًّا

أثبتت المصادر اليهودية النزول والصعود للإله؛ أمّا النزول: فقد جاء في سفر التكوين: «فَنَزَلَ الرَّبُّ ليرى الْمَدِينَةَ وَالْبُرْجَ اللَّذَيْنِ بناهما بَنُو آدَمَ».(1)

وجاء فيه أيضًا: «أَنْزِلُ وَأَرَى هَلْ فَعَلُوا أم لا بحَسَبَ ما بلغني من صُرَاخٍ عليها، فأعلم».(2)

وجاء في سفر الخروج: «فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ يَنْزِلُ الرَّبُّ أَمَامَ الشَّعْبِ كله عَلَى جَبَلِ سِينَاءَ».(3)

وأمّا الصعود المادي: فقد جاء بلفظ الارتفاع تارة، ولفظ الصعود تارة أخرى، أمّا لفظ الارتفاع فقد جاء في سفر التكوين: «فلمّا انتهى الله من مخاطبة إبراهيم، ارتفع عنه».(4)

وجاء في سفر التكوين: «ثمّ ارتفع الله عنه في المكان الذي خاطبه فيه».(5)

وأمّا لفظ الصعود فقد جاء في سفر الخروج: «فقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: قُلْ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: أَنْتُمْ شَعْبٌ قاسي الرقاب. فإذا صَعِدْتُ فِي وَسَطِك لَحْظَةً وَاحِدَةً أَفْنَيْتُك. وَالآنَ فانزع عَنْكَ زِينَتَكَ فَأَعْلَمَ مَا أَصْنَعُ بِكَ».(6)

والنزول والصعود والارتفاع في المصادر اليهودية لا تدل إلا على النزول والارتفاع الماديين، ولا يكون ذلك إلا بحركة وانتقال، والحركة والانتقال من خصائص الأجسام.

(1) سفر التكوين، الإصحاح الحادي عشر، 5 ، الكتاب المقدس، ص84

(2) سفر التكوين، الإصحاح الثامن عشر، 21 ، الكتاب المقدس، ص93

(3) سفر الخروج، الإصحاح التاسع عشر، 11 ، الكتاب المقدس، ص185

(4) سفر التكوين، الإصحاح السابع عشر، 22 ، الكتاب المقدس، ص92

(5) سفر التكوين، الإصحاح الخامس والثلاثون، 13 ، الكتاب المقدس، ص122

(6) سفر الخروج، الإصحاح الثالث والثلاثون، 5 ، الكتاب المقدس، ص210

ج- الإله يصارع

المصارعة من أفعال البشر وإسنادها للإله تشبيه للإله بالإنسان، وتجسيم للإله أيضًا، وتأكيدًا لبشرية الإله في اعتقاد اليهود كانت قصة مصارعة يعقوب للإله؛ جاء في سفر التكوين: «وبقي يعقوب وحده فصَارَعَهُ رجل إلى طُلُوعِ الْفَجْرِ. ورَأَى أَنَّهُ لاَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ، فلمس حُقَّ وركه، فَانْخَلَعَ حُقُّ فَخْذِ يَعْقُوبَ فِي مُصَارَعَتِهِ له. وَقَالَ: اصرفني، لأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ. فَقَالَ يعقوب: لاَ أصرفك أو تُبَارِكْنِي. فَقَالَ لَهُ: مَا اسْمُكَ؟ فَقَالَ: يَعْقُوبُ. فَقَالَ: لاَ يكون اسْمُكَ يَعْقُوبَ فِيمَا بَعْدُ، بَلْ إِسْرَائِيلَ، لأَنَّكَ صارعت الله وَالنَّاسِ فغلبت. وَسَأَلَ يَعْقُوبُ قَالَ: عرفني اسْمِكَ. فَقَالَ: لِمَا سؤالك عَنِ اسْمِي؟ وَبَارَكَهُ هُنَاكَ. وسمى يَعْقُوبُ الْمَكَان "فَنِيئِيلَ" قَائِلاً: إِني رأيت اللهَ وَجْهًا إِلى وَجْهٍ، وَنُجِّيَتْ نَفْسِي».(1)

والمراد بالمصارعة هنا المصارعة الجسدية، وقد أقرّ بهذا المعلقون على الطبعة الرهبانية اليسوعية فقالوا: «المقصود في هذه الرواية الغامضة، اليهودية ولا شك، هو الصراع الجسديّ، أي صراع مع الله، يبدو فيه يعقوب الغالب أولاً».(2)

والصراع الجسدي المُدّعى لا يترك مندوحة لمتخرص يريد تبرئة اليهود من التجسيم، وفيها من القبائح ما ينافي مقام الألوهية؛ إذ كيف يُغلب الإله تعالى من إنسان هو أحد مخلوقاته؟! فليس هناك شك بأنّ القصة مستقاة من الوثنيات وأخذها اليهود بدون إعمال لعقل أو رويّة.

والخلاصة، أنّ عامة اليهود مجسمة؛ قال أصحاب التفسير التطبيقي: «إنّ الله خلقنا مثله تمامًا، وبخاصة بالمعنى الطبيعي الجسدي، بل بالحريّ إنّنا نعكس مجد الله».(3)

---

(1) سفر التكوين، الإصحاح الثاني والثلاثون، 24- 30، الكتاب المقدس، ص118، 119

(2) هامش الكتاب المقدس، ص118

(3) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص9، شركة ماستر ميديا، المعادي، مصر، بدون.

وبناء على ما سبق فإنّ اليهود:

1- جعلوا لله تعالى صورة مماثلة لصورة الآدمي.

2- أثبتوا لله تعالى الجوارح؛ فأثبتوا له الوجه، والعينين، والأذنين، والفم، واليد، والرجلين، والإصبع، والقلب، واللسان، والشفتين، والرأس، والشعر.

3- أثبتوا لله تعالى الأفعال الإنسانية؛ فأثبتوا له المشي، والصعود والنزول الماديين، بل أثبتوا لله تعالى الأكل والشرب، واستطابة الروائح، والتعب والاستراحة، والمصارعة، وهذه الصفات تليق بالمخلوق ولا تليق بالخالق جلّ جلاله.

سابعًا: **التجسيم عند النصارى**

يؤمن المسلمون بأنّ عيسى عليه السلام نبي من أنبياء الله عز وجل، وأنّه دعى إلى عبادة الله الواحد الأحد، وقد حكى القرآن الكريم هذا فقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾﴾

فلم يدّع عيسى عليه السلام أنّه ابن الله كما يزعم النصارى، وقد أنزل الله تعالى عليه الإنجيل فيه هدى ونور؛ قال تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾﴾ (المائدة آية 46)

وقد انحرف النصارى بعد عيسى بن مريم عليه السلام؛ فحرّفوا الإنجيل وأصبحت لهم أناجيل كثيرة اعتمدت الكنيسة منها أربعة هي إنجيل متى ويوحنا ومرقص وبولس، ورفضت غيرها كإنجيل برنابا، وهذه الأناجيل الأربعة المتداولة اليوم كما يقول شيخنا

وأستاذنا الأستاذ الدكتور محمد شلبي شتيوي: «بعيدة الصلة عن الإنجيل الذي نزل على رسول الله عيسى بن مريم عليه السلام؛ لأنّ إنجيل عيسى دعا إلى الإيمان بالله الواحد الأحد – وقد قرر القرآن هذا – أمّا الأناجيل الأربعة فقد اتخذت عيسى إلهًا».[1]

وقد آمن النصارى – بناء على هذه الأناجيل المحرّفة – بالتثليث؛ ومعنى التثليث عندهم كما يقول الدكتور يوسف بوست، في قاموس الكتاب المقدس: «طبيعة الله عبارة عن ثلاثة أقانيم[2] متساوية: الله الأب، والله الابن، والله الروح القدس، فإلى الأب ينتمي الخلق بواسطة الابن، وإلى الابن الفداء وإلى الروح القدس التطهير، غير أنّ الثلاثة أقانيم تتقاسم جميع الأعمال الإلهية على السواء».[3]

وإذا كان النصارى قد آمنوا بالتثليث فإنّ ما يهمنا في بحثنا هذا هو إثبات تجسيم النصارى من خلال عقائدهم في الأب والابن، وسوف أقتصر على هذا خشية الإطالة.

1- **تجسيم النصارى للأب**

يعتقد النصارى أنّ الأب جوهر؛ يقول القس بولس سباط: «يرى النصارى أنّ الباري تعالى جوهر واحد، موصوف بصفات الكمال، وله ثلاث خواص ذاتية، كشف المسيح عنها القناع وهي الأب والابن وروح القدس، ويشيرون بالجوهر الذي يسمونه الباري ذا العقل المجرد إلى الأب، وبالجوهر نفسه الذي يسمونه ذا العقل العاقل ذاته أي الذي يعقل ذاته إلى

---

(1) الإنجيل دراسة وتحليل، شيخنا وأستاذنا الأستاذ الدكتور: محمد شلبي شتيوي، ص125، مكتبة الفلاح، الكويت، الأولى، 1984م.

(2) قال الجوهري: «الأقانيمُ: الأصول، واحدها أُقْنومٌ، وأحسبها رومية». انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، ج5، ص 2016

(3) قاموس الكتاب المقدس ص 16، نقلاً عن: المسيحية للدكتور أحمد شلبي، ص139، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، العاشرة، 1998م.

الابن، وبالجوهر عينه الذي يسمونه ذا العقل المعقول من ذاته إلى روح القدس، ويريدون بالجوهر ما قام بنفسه مستغنيًا عن الظرف».[1]

ويرجع ابن تيمية تسمية الله تعالى بالجوهر إلى اليونان فيقول: «وأمّا قدماء الفلاسفة؛ كأرسطو وأمثاله؛ فكانوا يسمونه جوهرًا؛ وعنهم أخذت النصارى هذه التسمية؛ فإنّ أرسطو كان قبل المسيح بأكثر من ثلاثمائة سنة».[2]

ولم يلتزم النصارى القول بجوهرية الأب أي استغناؤه عن غيره؛ بل هم مُجسمة[3]، فقد نسب النصارى للأب عدّة صفات منها:

أ- الصورة

تنسب المصادر النصرانية الصورة للإله؛ وتارة تجعله على صورة المسيح، وتارة تجعله على صورة الذكور من الجنس البشري دون النساء.

أمّا أنّه على صورة المسيح فقد جاء في رسالة بولس إلى مؤمني فيلبي: «فليكن فيما بينكم الشعور الذي هو أيضًا في المسيح يسوع، فمع أنّه في صورة الله، لم يُعدّ مساواته لله غنيمة».[4]

وتأكيدًا على المعنى الماديّ للصورة جاء في حاشية طبعة دار المشرق للكتاب المقدس: «إنّها الصورة الظاهرة التي تكشف الكيان الصميم، أو صورة الله أي كيان الله نفسه في المسيح».[1]

(1) المشرع، ص13، 14، نقلاً عن: المسيحية للدكتور أحمد شلبي، ص140

(2) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، ج5، ص9، 10

(3) حرصتُ هنا على ذكر التجسيم من العهد الجديد وحده دون العهد القديم مع أنّه من مصادر العقيدة عندهم؛ لإبراز أنّ العهد الجديد به نفس التجسيم منفردًا، وإلا لو تحدثنا عن التجسيم عند النصارى فهو ذاته التجسيم عند اليهود.

(4) رسالة بولس إلى مؤمني فيليبي، الإصحاح الثاني، 5، 6، الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص610، دار المشرق بيروت، الثالثة 1994م.

فالصورة الظاهرة هي صورة الإنسان، وكونها كاشفة عن الكيان الصميم الذي يأتي عن طريق التجسد الذي يعتبره النصارى محور عقيدتهم وسوف أتحدث عنه فيما بعد.

وعن الصورة الأخرى التي تتحدث عنها مصادر النصارى فهي صورة الذكور من الجنس البشري دون النساء؛ فقد جاء في رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس: «فَإِنَّ الرَّجُلَ لاَ يَنْبَغِي أَنْ يُغَطِّيَ رَأْسَهُ لِكَوْنِهِ صُورَةَ اللهِ وَمَجْدَهُ».[2]

فالكلام هنا عن صورة مادية لا تحتمل تأويل؛ فتغطية الرأس هنا حسّية بحتة، والتغطية لا تجعل الصورة مطابقة لصورة الإله، وكشف الرأس يجعل الصورة مطابقة.

ب- السكن في السماء والجلوس على العرش

السماء هي كرسي الأب كما يدّعي النصارى؛ يقول الأنبا شنودة: «هناك أكثر من سماء صعد إليها البشر، هناك السماء الأولى التي تعبر جوها الطيور والطائرات، وهناك سماء الفلك حيث الكواكب والنجوم والشمس والقمر. وهناك السماء التي صعد إليها إيليا وأخنوخ، والسماء الثالثة التي اختطف إليها بولس الرسول أي الفردوس. أمّا السماوات هنا فتعني سماء السماوات. فهي علو أكثر لم يبلغه أحد من قبل، كما قال السيد المسيح: ليس أحد صعد إلى السماء إلا الذي نزل من السماء، ابن الإنسان هو الذي في السماء. إنّها سماء السماوات، أي لو اعتبرت كل السماوات أرضًا، لصارت هذه سماء لها، إنّها أعلى علو، حيث عرش الله، وكما قيل: السماء هي كرسي الله، والأرض موطئ قدميه».[3]

فيعتقد النصارى بناء على هذا النص أنّ الإله يسكن السماوات فهو مظروف فيها، وهو موجود في العلو المادي على النحو الذي يستلزم الجسمية.

---

(1) حاشية ص610

(2) رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس، الإصحاح الحادي عشر، 7، الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص527

(3) أبانا الذي في السماوات، الأنبا شنودة الثالث، ص40، 41، طبعة 1994م، بدون ذكر اسم المطبعة.

ولم يقف النصارى عند هذا الحد بل اعتقدوا جلوس الإله على العرش؛ جاء في رسالة بولس إلى العبرانيين: «محدّقين إلى مُبدئ إيمانا ومتممه، يسوع الذي في سبيل الفرح المعروض عليه، تحمّل الصليب مستخفيًا بالعار، ثمّ جلس على يمين عرش الله».(1)

ولا يظن أحد أنّ جلوس المسيح على يمين العرش بدون معية للأب، لا، بل إنّ هناك من النصوص ما يجعل جلوس المسيح بجوار الأب ومعه؛ جاء في سفر الرؤيا: «والغالب سأهب له أن يجلس معيّ على عرشيّ، كما غلبتُ أنا أيضًا فجلستُ مع أبي على عرشه».(2)

وأيضًا لا يتوهم أحد أنّ جلوس المسيح مع أبيه بدون جلوس للأب، فالنصوص واضحة في نسبة الجلوس للأب؛ جاء في سفر الرؤيا: «وكلما رفَعَت الأحياءُ التمجيدَ والإكرام والشكر إلى الجالس على العرش، إلى الحي أبد الدهور، يجثو الأربعة والعشرون شيخًا أمام الجالس على العرش، ويسجدون للحي أبد الدهور، ويلقون أكاليلهم أمام العرش ويقولون: أنت أهلٌ، أيها الرب إلهنا».(3)

2- تجسيم النصارى في عقيدتهم في الابن

إنّ القضية المحورية التي تدور حولها النصرانية هي التجسد، والمراد به تجسد الإله (الأب) في صورة بشر؛ يقول القس عوض سمعان: «أراد الله أن يظهر بيننا فتجسد في صورة ابنه عيسى؛ لأنّه لو ظهر لنا لقضي علينا في الحال، ولو فرضنا جدلاً أننّا استطعنا أن نثبت قدامه لحظة لتملكنا الرعب، والحال أنه تعالى لا يريد أن يرعبنا إذ أنّه لكماله يريد أن ندنو منه بمحض اختيارنا، ولذلك ظهر في صورة عيسى».(4)

---

(1) رسالة بولس الأولى إلى العبرانيين، الإصحاح الثاني عشر، 2، الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص714

(2) سفر رؤيا يوحنا، الإصحاح الثالث، 21، الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص806

(3) سفر رؤيا يوحنا، الإصحاح الرابع، 9-11، الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص806

(4) فلسفة الغفران، القس عوض سمعان، ص139، المكتبة التجارية القاهرة.

فيعتقد النصارى أنّ المسيح هو الكلمة المتجسدة، ويعتقدون كذلك أنّه ابن الله، ولا يعنينا في هذا الكتاب إبطال التجسد أو البنوة وإنّما يعنينا في المقام الأول إبراز عنصر التجسيم في معتقد النصارى، فهم وإن اعتقدوا اتحاد الأب مع الابن وصار الابن إلهًا كاملاً أخذ صورة الأب، وصلب فداء للبشرية عن خطيئة أبيهم آدم فقد ظهر عنصر التجسيم هاهنا، ولإبراز القضية أكثر أقول:

تعددت فرق النصارى كما يقول الشهرستاني: إلى «اثنتين وسبعين فرقة، وكبار فرقهم ثلاثة: الملكانية(1)، والنسطورية(2)، واليعقوبية(3)».(4)

وقد اتفقت هذه الفرق الثلاثة كما يقول القاضي عبد الجبار على: «أنّ الخالق الإله جوهر واحد، ثلاثة أقانيم، وأنّ أحد هذه الأقانيم أب، والآخر ابن، والثالث روح القدس، وأنّ الابن هو الكلمة، والروح هي الحياة، والأب هو القديم الحي المتكلم. وإنّ هذه الأقانيم الثلاثة متفقة في الجوهرية، مختلفة في الأقنومية، وإنّ الابن لم يزل مولودًا من الأب، والأب والدًا للابن، ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن. وليس كون الابن ابنًا للأب على جهة النسل، لكن كتولد الكلمة من العقل، وحر النار من النار، وضياء الشمس من الشمس.

---

(1) الملكانية: من أقدم المذاهب المسيحية: وهم أصحاب ملكا الّذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها، وكان معظم الروم ملكانية. وهذا المذهب كان منتشرًا في البلاد التي فتحها المسلمون، ويبدو أنّه كان المذهب الرسمي في ذلك العهد. انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور: مصطفى سامي النشار، ج1، ص95

(2) نسبة إلى نسطور، وقد ظهر في أوائل القرن الثانى الميلادى، وجلس على كرسي البطريركية في بيزنطة (القسطنطينية) وفيها أعلن مذهبه في طبيعة المسيح، وقد أثار عليه ثورة كبرى في العالم المسيحي وقتئذ. انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور: مصطفى سامي النشار، ج1، ص96

(3) اليعقوبية: وقد اختلف في صاحب المذهب: هل هو يعقوب البرذعانى، أم ساويرس بطريرك أنطاكية، أو أوطاخس؟ انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور: مصطفى سامي النشار، ج1، ص97

(4) الملل والنحل، الشهرستاني، ج2، ص27

واتفقوا أنّ الابن اتحد بالشخص الذي يسمونه المسيح، وأنّ ذلك الشخص ظهر للناس وقتل وصلب». [1]

واتفقوا أيضًا كما يقول الآمدي: «واتفقوا أيضًا على أنّ عيسى ولدته أمه مريم، وأنّه قتل، وصلب، وصعد إلى السماء». [2]

وهذا الجزء المتفق عليه بين أكبر طوائف النصارى هو الذي يعنينا؛ فاتحاد الإله بالمسيح، وظهوره وقتله وصلبه يمثلان التجسيم في عقيدة ألوهيّة الابن.

فالاعتقاد السائد بين النصارى كما يقول الدكتور أحمد عجيبة: «أنّ الذي اتخذ طبيعة بشرية وجسدًا من أجسادنا ليخلص البشرية إنّما هو ابن الله، نزل من السماء وتجسّد في صورة بشرية». [3]

ومن المعلوم أنّ المسيح بشر، له هيئة البشر، وجسم البشر، وأفعال البشر، ممّا يجعل قضية التجسيم واضحة جدًا في عقيدة ألوهية المسيح.

وقد عبّر بعض النصارى عن التجسيم بعبارات واضحة توضح أنّ معتقدهم هو تجسيم الإله، من هذه العبارات: «بأية كيفية يصير جسد الرب محييًا»[4]، «فكيف لا نؤمن أنّ الكلمة الذي من الله الأب قد جعل جسده الخاص المتحد به جسدًا محييًا»[5]، «فهذا الجسد الإلهيّ

---

(1) المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي، ت415هـ، ج5 الفرق غير الإسلامية، ص81، تحقيق الأستاذ: محمود الخضيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(2) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص57

(3) الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، الدكتور أحمد عجيبة، ص373، دار الآفاق العربية.

(4) التجسد الإلهي في تعليم كرلس الكبير، الأب متى المسكين، ص23، دير القديس أنبا مقار، الثانية، 1988م.

(5) نفس المصدر السابق، ص27، 28

الذي فيه يحل كلّ ملء اللاهوت جسديًا»[1]، «وهذا الجسد الإلهي هو الأداة التي بها تتم عملية اتحادنا بالله»[2]، وهناك الكثير من العبارات التي يقولونها بدون تورع ولا حياء.

وبعد هذا العرض المختصر نجزم أنّ النصارى مجسمة ومشبهة، وأنّ النصرانية في صورتها الحالية هي نتاج للوثنية، وقد صدق ول ديورانت حين وصف النصرانية بقوله: «وقصارى القول أنّ المسيحية كانت آخر شيء عظيم ابتدعه العالم الوثني القديم».[3]

ومما سبق نستخلص أنّ النصارى جعلوا للأب صورة بشرية، وجعلوه ساكنًا في السماء، وأضافوا له الجلوس والاستقرار على العرش، بل إنّ قضية التجسد، واتحاد اللاهوت بالناسوت، تُظهر تجسيم النصارى؛ إذ كيف يتحد الإله بجسم إنسان إلا وهو جسم؟

(1) نفس المصدر السابق، ص34

(2) نفس المصدر السابق، ص35

(3) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج11، ص276

الفصل الثاني

أهم الفرق المجسمة في الفكر الإسلامي.

ويتكون من ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التجسيم في فكر غلاة الشيعة

المبحث الثاني: التجسيم عند الحشويّة

المبحث الثالث: التجسيم في فكر الكرّاميّة

قد مرّ بنا في بحثنا تجسيم اليهود للإله تعالى المستمدة أصوله من الوثنيات، وعند الحديث عن التجسيم عند بعض المنتسبين للإسلام يطالعنا علماء الملل والنحل بأنّ هذا التجسيم مستمدٌ من اليهود، وأدخله في المجتمع الإسلامي طائفة من الروافض الذين أخذوا عن اليهود مباشرة، أو كانوا أنفسهم يهودًا أظهروا الإسلام من أجل تخريب العقيدة الإسلاميّة، وتابعهم في ذلك مجموعة من الْمُحَدِّثِينَ الذين لم يكن لهم نصيب من علم المعقولات؛ يقول الإمام الرازي: «اعْلَم أَنّ الْيَهُود أَكْثَرهم مشبهة، وَكَانَ بَدو ظُهُور التَّشْبِيه فِي الْإِسْلَام من الروافض، مثل بنان بن سمْعَان الَّذِي كَانَ يثبت لله تَعَالَى الْأَعْضَاء والجوارح، وَهِشَام بن الحكم، وَهِشَام بن سَالم الجواليقي وَيُونُس بن عبد الرَّحْمَن القمي، وَأَبُو جَعْفَر الْأَحول الَّذِي كَانَ يدعى شَيْطَان الطاق، وَهَؤُلَاء رُؤَسَاء عُلَمَاء الروافض، ثمَّ تهافت فِي ذَلِك الْمُحَدِّثون مِمَّن لم يكن لَهُم نصيب من علم المعقولات».[1]

وكان أوّل من أظهر التجسيم في البيئة الإسلامية هو عبد الله بن سبأ اليهودي، وفي ذلك يقول البغدادي: «وَأوّل ظُهُور التَّشْبِيه صادر عَن أَصْنَاف من الروافض الغلاة فَمنهمْ السبابية الَّذين سموا عليًا إلهًا وشبّهوه بِذَات الإله».[2]

وعبد الله بن سبأ الذي تنسب إليه السبئية أو السبابية - كما يسميهم الإمام البغدادي - كان يهوديًا أظهر الإسلام من أجل إفساد عقيدة المسلمين؛ جاء في تاريخ الطبري «عَنْ يَزِيدَ

(1) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي، ص63، 64

(2) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي ت: 429هـ، ص214، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الثانية، 1977م.

الْفَقْعَسِيِّ، قَالَ: كَانَ عَبْد اللَّهِ بن سبأ يهوديًا من أهل صنعاء، أمّه سوداء، فأسلم زمان عُثْمَان، ثُمَّ تنقل فِي بلدان الْمُسْلِمِينَ، يحاول ضلالتهم».[1]

ثمّ انتشرت مقالته بعد ذلك في غلاة الشيعة الذين جمعهم بدع أربعة حصرها الإمام الشهرستاني في قوله: «وبدع الغلاة تنحصر في أربع: التشبيه، والبداء، والرجعة، والتناسخ».[2]

والتشبيه هنا المراد به التشبيه والتجسيم جميعًا، وعن العلّة التي جمعت الغلاة على التجسيم يقول الدكتور كامل الشيبي: «ويحسن أن نبين أنّ العلة في اجتماع الغلاة على التجسيم هو أنّهم قد ركزوا همّهم في الارتفاع بالإنسان مرة حتى يصير إلهًا والنزول بالإله حتى يصير إنسانًا. فعقيدتهم في جدلهم الصاعد والنازل تعتمد على إله وإنسان وكلها تدور حول الارتفاع بهذا الإنسان، فحاجتهم إلى التجسيم أشد من حاجتهم إلى التجريد، فهم لا يستطيعون تجريد المادة الحيّة السائرة الآكلة الشاربة، وإنّما يستطيعون أن يجسموا المجرد لتقريب فكرة تأليه الإنسان».[3]

والذي أراه أنّ هذا الارتفاع والنزول ليس مقصودًا لذاته، وإنّما المقصود هو إفساد العقيدة الإسلامية وإضلال الناس، أو على الأقلّ زرع البلبلة في قلوبهم، أو الحيرة في عقولهم.

ولم يكن غلاة الروافض وحدهم هم من أخذ عن اليهود عقيدتهم التجسيميّة، بل إنّ هناك من المنتسبين إلى الْمُحَدِّثِينَ من أخذوا الروايات بدون تمحيص بحجة أنّها جاءت عن

---

(1) تاريخ الرسل والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ت: 310هـ، ج4، ص340، دار التراث، بيروت،الثانية، 1387 هـ.

(2) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص173

(3) الصلة بين التصوف والتشيع، الدكتور: كامل مصطفى الشيبي، ج1، ص134، 135، دار الأندلس، بيروت، الثالثة، ١٩٨٢ م.

أهل الكتاب، وفي هذا يقول الشهرستاني: «وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي عليه السلام، وأكثرها مقتبسة من اليهود، فإنّ التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا: اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وأنّ العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد، وأنّه ليفضل من كلّ جانب أربع أصابع».(1)

فكلّ تشبيه وتجسيم للذات الإلهية ظهر في البيئة الإسلامية يرجع إلى التأثر باليهود؛ ولذا يقول أبو المظفر الاسفراييني: «وهم (أي اليهود) الأَصْل فِي التَّشْبِيه وكلّ من قَالَ قولاً فِي دولة الْإِسْلَام بِشَيْء من التَّشْبِيه فقد نسخ على منوالهم».(2)

وقد ضمّ الإمام الكوثري النصارى وموابذة المجوس بجانب اليهود، وعدّهم من مصادر التجسيم فقال: «وكان عدّة من أحبار اليهود، ورهبان النصارى، وموابذة المجوس، أظهروا الإسلام في عهد الراشدين، ثمّ أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير، بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن معتقدين ما في أخبارها في جانب الله، من التجسيم والتشبيه، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم، وقد يرفعونها افتراء إلى الرسول ﷺ أو خطأ، فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقدات الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة».(3)

فاليهود ومن اجتمع حولهم هم مصدر مقالة التجسيم تلقفها بعض ضعاف العقول في المجتمع الإسلامي، ومن ثمّ سوف أتحدث في هذا الفصل عن التجسيم في فكر غلاة

(1) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص106

(2) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر طاهر بن محمد الاسفراييني، ت: 471هـ، ص151، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: عالم الكتب، لبنان، الأولى، 1983م.

(3) مقدمة الإمام محمد زاهد الكوثري لكتاب: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، ت: 571هـ، ص19، المكتبة الأزهرية للتراث، 2010م.

الشيعة، وفي فكر الحشويّة، والكرّامية؛ لأنّ التجسيم انتشر في المجتمعات الإسلامية من خلالهم.

□

المبحث الأول
التجسيم في فكر غلاة الشيعة

وغلاة الشيعة هم الذين غلوا في سيدنا عليّ بن أبي طالب؛ فادّعى بعضهم ألوهيته؛ يقول الإمام الأشعري: «وإنّما سموا الغالية لأنّهم غلوا في عليّ وقالوا فيه قولاً عظيمًا».[1]

وهم فرق متعددة، يجمعهم القول بالتشبيه والتجسيم، أذكر منهم ما يلي:

1- **السبئيّة**

وهم أتباع عبد الله بن سبأ الملقب بابن السوداء[2] ويرى ابن حزم أنّه كان «حميريًّا»[3] من اليمن، وكان يهوديًا على نحو ما قال علماء الملل والنحل وفي هذا يقول الإمام الاسفراييني: «وَاعلم أَنّ ابْن السَّوْدَاء كَانَ رجلا يَهُودِيًّا، وَكَانَ قد تستر بِالْإِسْلَام أَرَادَ أَن يفْسد الدّين على الْمُسلمين»[4]، ويذكر ابن تيمية أنّه كان زنديقًا أظهر الإسلام مُبطنًا اليهودية فيقول: «أظهر الإسلام وأبطن اليهودية وطلب أن يفسد الإسلام كما فعل بولص النصراني الذي كان يهوديًا في إفساد دين النصارى».[5]

وعن إظهاره لبدعته يروي ابن عساكر عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه : «قال: لمّا بويع عليّ خطب الناس، فقام إليه عبد الله بن سبأ، فقال له: أنت دابة الأرض. قال: فقال له:

---

(1) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ت: 324هـ،ج1، ص44

(2) ويرى الاسفراييني أنّهما شخصان وافق بعضهما البعض في مقالة الغلو في عليّ كرّم الله وجهه. انظر: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر طاهر بن محمد الاسفراييني، ص124

(3) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، ج1، ص164

(4) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر طاهر بن محمد الاسفراييني، ص124

(5) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج28، ص483

أنت الملك، فقال له: اتق الله. فقال له: أنت خلقت الخلق، وبسطت الرزق، فأمر بقتله. فاجتمعت الرافضة؛ فقالت: دعه، وانفه إلى ساباط المدائن».[1]

ولمّا نُفي إلى ساباط[2] المدائن وقُتل عَليّ كرّم الله وجهه «قَالَ عبد الله بن سبأ: إِنّ عليًّا حَيّ لم يقتل، وَلم يمت، وَإِنَّمَا الَّذِي قتل شَيْطَان تصور بصورته وتوهمت النَّاس أنّه قتل كَمَا توهم الْيَهُود وَالنَّصَارَى أَن الْمَسِيح قتل. قَالَ: وَهَذَا التَّوَهُّم مِنْهُم خطأ؛ وَهَذَا القَوْل مِنْهُم كذب، بل هُوَ فِي السَّمَاء وَعَن قريب ينزل وينتقم من أعدائه. وَقَالَ بَعضهم: أَنّه فِي الْغَيْم والرعد صَوته والبرق سَوْطه وَإِذا سمعُوا سَوط الرَّعْد قَالُوا السَّلَام عَلَيْك يَا أَمِير الْمُؤمنِينَ».[3]

ويرى الإمام ابن تيمية أنّ عليًّا كرم الله وجهه لم ينفه بل طلب قتله ولكنّه هرب وفي ذلك يقول: «وَطَائِفَةٌ كَانَتْ تَسُبُّ أَبَا بَكْرٍ، وَكَانَ رَأْسُهُمْ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَبَأٍ، فَلَمَّا بَلَغَ عَلِيًّا ذَلِكَ طَلَبَ قَتْلَهُ فَهَرَبَ».[4]

وعلى أيّ الأحوال فإنّ ابن سبأ قد أدخل التجسيم في البيئة الإسلامية عن طريق:

ادعاء ألوهيّة عليّ رضي الله عنه ، وأنّ اللاهوت قد حلّ في ناسوته رضي الله عنه على نحو ما قالت النصارى في عيسى بن مريم، وفي هذا يقول الإمام ابن حزم: «كانوا يتشيعون في

(1) تاريخ دمشق، الحافظ: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر ت: 571هـ، ج29،ص9، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م.

(2) بُليدة كانت بقرب مدائن كسرى، أصله بلاشاباد يعني عمارة بلاش، وهو من ملوك الفرس، فعربته العرب وقالوا ساباط. انظر: آثار البلاد وأخبار العباد، زكريا بن محمد بن محمود القزويني، ت: 682هـ، ص 385، دار صادر، بيروت.

(3) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر طاهر بن محمد الاسفراييني، ص123

(4) الفتاوي الكبرى، ابن تيمية، ج4، ص436

عليّ رضي الله عنه أن يقولوا بإلهيّة عليّ كما نهج بولس لأتباع المسيح عليه السلام أن يقولوا بإلهيته وهم الباطنية والغالية إلى اليوم».[1]

وادعاء الألوهيّة للإمام علي - كرّم الله وجهه - أو ادعاء حلول اللاهوت في الناسوت كلاهما تجسيم صريح على نحو ما ظهر عند اليهود والنصارى.

2ـ الهشاميّة

وتطلق الهشاميّة أو الهاشميّة على أتباع هشام بن الحكم المتوفى عام 190هـ[2]وأتباع هشام بن سالم الجواليقي، وقد تابع الجواليقي هشام بن الحكم في مقالاته؛ يقول الإمام الشهرستاني عن الهشامية: «أصحاب الهاشمين: هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه، وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه».[3]

وقد جعل بعض كتاب الفرق أتباع الهشامين فرقة واحدة كالشهرستاني، والآمدي الذي قال: «الفرقة العاشرة: الهشّامية؛ أصحاب الهشاميين: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقى»[4]، ومنهم من جعلهم فرقتين كالصفدي الذي يقول: «والهشاميّة فرقتان فرقةٌ تُنسَب إِلَى هِشَام هَذَا وفِرقة تُنسب إِلَى هِشَام بن سالم الجواليقي».[5] وذهب إلى هذا البغدادي أيضًا[6]، وجعلهم الرازي كذلك فرقتين وأطلق على أتباع هشام بن الحكم الْحكمِيَّة.[7]

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، ج1، ص164

(2) الأعلام، الزركلي، ج8، ص85

(3) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص184

(4) أبكار الأفكار، الآمدي، ج5، ص58

(5) الوافي بالوفيات، الصفدي، ج26، ص57

(6) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص48

(7) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص64

وقد اشتركت الفرقتان أو الرجلان في القول بالتشبيه والتجسيم ولذلك يقول الاسفراييني: «وَالْفَرِيقَانِ جَمِيعًا يدينون بالتشبيه والتجسيم وَإِثْبَات الْحَد وَالنِّهَايَة».[1]

وقد أفرد أصحاب المقالات مقالة كل واحد منهما على حده، ومن ثمّ فإني أفرد مقالة ابن الحكم عن مقالة الجواليقي حتى يتم التمايز بينهما.

هشام بن الحكم

وهو «أبو محمد هشام بن الحكم مولى بني شيبان كوفي تحول إلى بغداد من الكوفة»[2]، يقول عنه ابن النديم: «من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الإمامة، وهذّب المذهب والنظر، وكان حاذقًا بصناعة الكلام حاضر الجواب ... توفي بعد نكبة البرامكة بمدّة مستترًا، وقيل في خلافة المأمون، وله من الكتب كتاب الإمامة، وكتاب الدلالات على حدوث الأشياء، وكتاب الرد على الزنادقة».[3]

ويقول عنه الذهبي: «الْمُتَكَلِّمُ البَارِعُ هِشَامُ بنُ الحَكَمِ الكُوْفِيُّ الرَّافِضِيُّ الْمُشَبِّهُ الْمُعثرُ، وَلَهُ نظر وجدل وتواليف كثيرة».[4]

ويُنسب له مقالات في التجسيم ذكرها الإمام الأشعري ونقلها عنه معظم كُتاب الفرق، قال الإمام الأشعري: «الهشاميّة أصحاب هشام بن الحكم الرافضي.

يزعمون أنّ معبودهم جسم، وله نهاية وحد، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، لا يوفي بعضه على بعض، ولم يعينوا طولاً غير الطويل وإنّما قالوا: "طوله مثل عرضه" على المجاز دون التحقيق.

---

(1) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر طاهر بن محمد الاسفراييني، ص38

(2) الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعروف بابن النديم، ت: 438هـ، ص217، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، لبنان، الثانية، 1997م.

(3) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة باختصار.

(4) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ت: 748هـ، ج8، ص 530

وزعموا أنّه نور ساطع، له قدر من الأقدار في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة، لونه هو طعمه، وطعمه هو رائحته، ورائحته هي مجسّته، وهو نفسه لون، ولم يعينوا لونًا ولا طعمًا هو غيره، وزعموا أنّه هو اللون وهو الطعم، وأنّه قد كان لا في مكان ثمّ حدث المكان بأنْ تحرّك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه وزعم أنّ المكان هو العرش.

وذكر أبو الهذيل[1] في بعض كتبه أنّ هشام بن الحكم قال له: إنّ ربه جسم ذاهب جاءٍ فيتحرك تارة ويسكن أخرى، ويقعد مرة ويقوم أخرى، وأنّه طويل عريض عميق؛ لأنّ ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي.

قال فقلت له: فأيها أعظم إلهك أم هذا الجبل وأومأت إلى أبي قبيس[2] قال: فقال: هذا الجبل يوفي عليه أي هو أعظم منه. وذكر أيضًا "ابن الراوندي"[3] أنّ هشام بن الحكم كان يقول: إنّ بين إلهه وبين الأجسام المشاهدة تشابهًا من جهة من الجهات لولا ذلك ما دلت عليه. وحكي عنه خلاف هذا أنّه كان يقول إنّه جسم ذو أبعاض لا يشبهها ولا تشبهه. وحكى الجاحظ عن هشام بن الحكم في بعض كتبه أنّه كان يزعم أنّ الله جل وعز إنّما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض، ولولا ملابسته لما وراء ما هناك لما

---

(1) أبو الهذيل العلاف محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول مولى عبد القيس شيخ المعتزلة ومصنف الكتب في مذاهبهم، انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ت:463هـ، ج4، ص582، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الأولى، 2002م، وقد ذكر ابن حزم في الفصل أنه كان بين أبي العلاف وهشام بن الحكم مناظرة يقول ابن حزم: «وقد قال هشام هذا في حين مناظرته لأبي الهذيل العلاف أنّ ربه سبعة أشبار بشبر نفسه وهذا كفر صحيح». انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص139

(2) أبو قبيس: بالتصغير جبل مشرف على مكة.

(3) أحمد بن يحيى بن إسحاق بن الرّاوندي، أبو الخير المتكلّم: من أهل مرو الروذ سكن بغداد، وكان من متكلمي المعتزلة، ثم فارقهم وصار ملحدًا. انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج21، ص57

دري ما هناك ... وذكر (الجاحظ) عن هشام أنّه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل، زعم مرة أنّه كالبلورة، وزعم مرة أنّه كالسبيكة، وزعم مرة أنّه بشبر نفسه سبعة أشبار[1]، ثمّ رجع عن ذلك وقال: هو جسم لا كالأجسام. وزعم الوراق أنّ بعض أصحاب هشام أجابه مرة إلى أنّ الله – عز وجل – على العرش مماس له وأنّه لا يفضل عن العرش ولا يفضل العرش عنه».[2]

وقد حكى كتاب الفرق هذا الكلام عن هشام بن الحكم[3] غير أنّ الرازي أضاف إضافة أخرى وهي أنّه «زعم مرّة أُخْرَى أَنّه كالشمع الَّذِي من أَي جَانب نظرت إليه كَانَ ذَلِك الْجَانِب وَجهه».[4]

وأضاف الآمدي إضافة أخرى هي أنّ صفة الإرادة لا تعني عنده إلا الحركة، وأنّه تعالى لا يعلم بعلم قديم، يقول الآمدي: «وأنّه مريد للأشياء: وإرادته حركة ليست عينه ولا غيره، وأنّه لا يعلم الأشياء قبل كونها بل بعد كونها بعلم لا يوصف بكونه قديمًا»[5]، وذكر البغدادي أيضًا مذهب هشام في عدم العلم بالأشياء قبل وقوعها.[6]

---

(1) يقول البغدادي: «كَأَنَّهُ قاسه على الإنسان لِأَنّ كل إنسان فِي الْغَالِب من الْعَادة سَبْعَة أشبار بشبر نَفسه». انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص48

(2) مقالات الإسلاميين، الأشعري ت: 324هـ،ج1، ص44 باختصار.

(3) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص48، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص64، ونقل ابن تيمية مذهب هشام بن الحكم عن الأشعري في كتابه: بيان تلبيس الجهمية، ج5، ص554، 555، وكتابه: منهاج السنة، ج2، ص217، 218

(4) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص64

(5) أبكار الأفكار، الآمدي، ج5، ص58

(6) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص49

هذا هو مذهب هشام بن الحكم في التجسيم، غير أنّ بعض أنصاره من الشيعة الاثنى عشرية دافعوا عنه زاعمين أنّه لم يكن مجسمًا؛ فقد قال الشيخ المفيد: «لم أقف على وجه مخالفته لسائر الشيعة في باب أسماء الله الحسنى إلا ما نسب إليه من إطلاق لفظة أنّه جسم لا كالأجسام والذي حكي رجوعه عنه».[1]

وقد استدركه الدكتور النشار بقوله: «ولم يفهم الشيخ المفيد حقيقة فكر هشام بن الحكم ولم ينفذ إلى أعماق مذهبه المتكامل ... وهذا خطأ بالغ من الشيخ المفيد، فهشام بن الحكم لم يرجع عن مذهبه الجسمي؛ وإلا انهدمت النظرية الهشاميّة كاملة».[2]

وقد اعترف بتجسيم هشام بن الحكم أحد علماء الشيعة المعاصرين وهو الدكتور كامل الشيبي[3] عندما قال عن هشام بن الحكم: «فأخذ من التشيع المعتدل أصوله ومن الغلو التجسيم دون تأليه للأئمة».[4]

هشام بن سالم الجواليقي

وهو «أبو ملك الحضرمي بن مملك الأصفهاني من متكلمي الشيعة ... وله من الكتب كتاب الإمامة».[5]

ومقالته في التجسيم يحكيها الإمام الأشعري في قوله: «الهشاميّة أصحاب هشام بن سالم الجواليقي.

---

(1) أوائل المقالات، محمد بن محمد بن النعمان، العكبري، البغدادي، ت: 413 هـ، ص148، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، الثانية، 1993م.

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور علي سامي النشار، ج2، ص198 باختصار.

(3) كان الدكتور كامل الشيبي شيعيًا.

(4) الصلة بين التصوف والتشيع، الدكتور كامل الشيبي، ج1، ص151

(5) الفهرست، ابن النديم، ص220، 221 باختصار.

يزعمون أنّ ربّهم على صورة الإنسان، وينكرون أنْ يكون لحمًا ودمًا، ويقولون: هو نور ساطع يتلألأ بياضًا، وأنّه ذو حواس خمس كحواس الإنسان له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم، وأنّه يسمع بغير ما يبصر به وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم. وحكى أبو عيسى الوراق أنّ هشام بن سالم كان يزعم أنّ لربه وفرة سوداء[1] وأنّ ذلك نور أسود».[2]

وذكر البغدادي أنّهم يزعمون أنّ معبودهم: «نصفه الْأَعْلَى مجوّف وَنصفه الأسفل مصمت» [3]، وأنّ له «قَلْبًا تنبع مِنْهُ الْحِكْمَة»[4]، وقد شبه نبع الحكمة من قلبه «كنبع الماء من الْعُيُون».[5]

وبالمقارنة بين مقالة هشام بن الحكم وهشام الجواليقي يتبين أنّ الرجلين مجسمان، ولكنّهما يختلفان في وصف معبودهما الذي هو جسم، فبينما يزعم هشام بن الحكم أنّ معبوده جسم لكنّه ليس كصورة الإنسان، وإنّما طوله مثل عرضه، يذهب الجواليقي إلى أنّ معبوده على صورة الإنسان، وبينما صرّح الجواليقي أنّ معبوده له أبعاض وأجزاء كالإنسان من يد ورجل وفم، ذكر هشام بن الحكم أنّ معبوده له أبعاض لا يُشبهها ولا تُشبهه، ولم يذكر اليد والرجل والفم، ومن ثمّ فأرى أنّ الهشاميّة فرقتان وليست فرقة واحدة.

(1) الوَفْرَة: شَعر الرأْس إِذا وَصَلَ إِلى شَحْمَةِ الأُذن. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج5، ص289

(2) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1، ص46، وانظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص51، و أبكار الأفكار، الآمدي، ج5، ص58، ، ونقل ابن تيمية مذهب هشام الجواليقي عن الأشعري في كتابه: بيان تلبيس الجهمية، ج2، ص558، 559، وكتابه: منهاج السنة، ج2، ص218، 219

(3) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص51

(4) نفس المصدر السابق، ص216

(5) التبصير في الدين، الاسفراييني، ص120

3- البيانيّة

ويقال لها البنانيّة نسبة إلى بيان بن سمعان التميمي أو بنان بن سمعان كما يسميه البعض[1]، «ظهر بالعراق بعد المائة، وقال بإلهية عليّ، وأنّ فيه جزءًا إلهيًّا متحدًا بناسوته، ثمّ من بعده في ابنه محمد بن الحنفية، ثمّ في أبي هاشم ولد ابن الحنفية، ثمّ من بعده في بيان هذا»[2]، قتله خالد بن عبد الله القسري، وفي هذا يقول ابن حزم: «صلبه وأحرقه خالد بن عبد الله القسري مع المغيرة بن سعيد في يوم واحد»[3]، وقد قتلا عام تسع عشرة ومائة[4]، وتتلخص مقالته التجسيمية في زعمه «أَنّ معبوده نور صورته صُورَة إِنْسَان وَله أَعْضَاء كأعضاء الْإِنْسَان وَأَنّ جَمِيع أَعْضَائِهِ تفنى إِلَّا الْوَجْه»[5]، وقد استدلّ بفناء الوجه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: 88)، وقد أبطل البغدادي مقالة بيان هذا بقوله: «وَيُقَال للبيانيّة إذا جَازَ فنَاء بعض الإله فَمَا الْمَانِع من فنَاء وَجهه فأمّا قَوْله: ﴿هُوَۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ﴾ فَمَعْنَاه رَاجع إِلَى بطلَان كلّ عمل لم يقْصد بِهِ وَجه الله عز وَجل وَقَوله: (ويبقى)[6] ومعناه ويبقى ربك، أنّه قَالَ بعده ذُو الْجلَال والإكرام بِالرَّفْع على الْبَدَل من الْوَجْه وَلَو كَانَ الْوَجْه مُضَافًا إِلَى

---

(1) انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص57، والتعريفات للجرجاني، ص47، وكشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص346

(2) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ت: 748هـ، ج1، ص357، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الأولى، 1963م.

(3) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، ج4، ص141

(4) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ت: 597هـ، ج7، ص192، 193، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1992م.

(5) التبصير في الدين، الاسفراييني، ص119

(6) يقصد قوله تعالى: {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ}. (الرحمن: 27)

الرب لقَالَ ذي الجْلَال بخفض ذي؛ لأنّ نعت المخفوض يكون مخفوضًا وَهَذَا وَاضح فِي نَفسه وَالْحَمْد لله على ذَلِك».[1]

ويرى الآمدي كفر هذه الفرقة حيث قال: «وهذه الطائفة كافرة لقولهم إنّ بعض الإله يهلك، ودعوى ألوهيّة عليّ، وابنه، وابن ابنه، وألوهية بيان».[2]

4ـ المغيريّة

أتباع المغيرة بن سعيد العجلي، قال عنه الذهبي «المغيرة بن سعيد البجلي، أبو عبد الله الكوفيّ الرافضيّ الكذّاب»[3]، وقال عنه ابن كثير: «وَكَانَ هَذَا الرَّجُلُ سَاحِرًا فَاجِرًا شِيعِيًّا خَبِيثًا».[4]

وقال النَّسَائِيُّ: «هُوَ كُوفِيٌّ دَجَّالٌ أُحْرِقَ بِالنَّارِ زَمَنَ النَّخَعِيِّ ادَّعَى النُّبُوَّةَ»[5]، بلغ خالد بن عبد الله القسري خبره، فقتله وصلبه عام تسع عشرة ومائة.[6]

وعن مقالته في التجسيم يقول الإمام الأشعري: «والفرقة الرابعة منهم المغيريّة أصحاب المغيرة بن سعيد. يزعمون أنّه كان يقول: أنّه نبي وأنّه يعلم اسم الله الأكبر، وأنّ معبودهم رجل من نور على رأسه تاج»[7]، ويزعم أيضًا كما يقول الآمدي: «أنّه لمّا أراد (الله) خلق العالم تكلّم بالاسم الأعظم فطار، فوقع تاجًا على رأسه، ثمّ إنّه كتب على كفه أعمال الدنيا،

---

(1) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص228

(2) أبكار الأفكار، الآمدي، ج5، ص54

(3) ميزان الاعتدال، الذهبي، ج4، ص160

(4) البداية والنهاية، ابن كثير، ج9، ص354

(5) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت: 676هـ، ج1،ص100، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(6) انظر: المنتظم لابن الجوزي، ج7، ص192، 193،

(7) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1، ص26

فغضب من المعاصي، حتى عرق، فاجتمع من عرقه بحران، أحدهما ملح مظلم، والثاني عذب نير، ثمّ اطلع في البحر النير، فأبصر ظله، فانتزع عين ظله وخلق منها الشمس، والقمر، وأفنى باقي ظله، وقال لا ينبغي أن يكون معي إله غيري، ثمّ إنّه خلق الخلق كله من البحرين، الكفر، من البحر المظلم، والإيمان، من البحر النير، ثمّ أرسل إلى الناس محمدًا وهم ضلال».[1]

وعن معبوده يقول المقدسي: «زعم أنّ الله عز وجل على صورة رجلٍ من نورٍ عليه تاج من نورٍ، وله من الأعضاء ما للرجل، وله جوف وقلب ينبع منه الحكمة، وأنّ حروف أبي جادٍ[2] على عدد أعضائه؛ فالألف موضع قدميه، والميم موضع رأسه، والسين صورة أسنانه، والعين والغين صورة أذنيه، والصاد والضاد صورة عينيه، وزعم أنّه عرج إلى السماء فمسح الرب رأسه، وقال: اذهب يا بني إلى الأرض وقل لهم أنّ عليًا يميني وعيني».[3]

ويقول نشوان بن سعيد الحميري: «وذكر الصاد فقال: لو رأيتم موضع الصاد منه لرأيتم أمرًا عظيمًا، يُعرّض لهم بالعورة، وأنّه قد رآه وقال: إنّه يحيي الموتى بالاسم الأعظم».[4]

5-اليونسيّة

وهم «أصحاب يونس بن عبد الرحمن القمي مولى آل يقطين»[5]، وكان يونس هذا «فِي الإماميّة على مَذْهَب القطيعية الَّذين قطعُوا بِمَوْت مُوسَى بن جَعْفَر وَهُوَ الَّذِي لقب الواقفة فِي موت مُوسَى بالكلاب الممطورة».[1]

---

(1) أبكار الأفكار، الآمدي، ج5، ص54

(2) أي: حُرُوف الهجاء.

(3) البدء والتاريخ، المقدسي، ج5، ص 140

(4) الحور العين، نشوان بن سعيد الحميري، ص168، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1948م.

(5) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1، ص47، وانظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص52، والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر طاهر بن محمد الاسفراييني، ص40

وعن مقالتهم في التجسيم يقول الصفدي: «فَقَالَ إِنّ الله تَعَالَى يحملهُ حَملَة عَرْشه وَهُوَ أقوى مِنهُم، كَمَا أَنّ الطَّائِر الْمَعْرُوف بالكركي تحمله رِجْلَاهُ وَهُوَ أقوى من رجلَيْهِ، وَاسْتدلَّ بقوله تَعَالَى: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ١٧﴾ (الحاقة: 17)، وَهَذَا الِاسْتِدْلَال خطأ مِنْهُ فَإِنّ الْآيَة دلّت بصريحها على أَنّ الْعَرْش هُوَ الْمَحْمُول دون الله تَعَالَى».[2]

وادعاؤهم أنّ الله يحمله حملة عرشه كفرٌ كما يقول المقريزي: «وهو الذي يزعم أنّ معبوده على عرشه تحمله ملائكته، وإنْ كان هو أقوى منها، كالكركيّ تحمله رجلاه وهو أقوى منهما، وقد كفر من زعم ذلك، فإنّ الله تعالى هو الذي يحمل العرش وحملته»[3]، وقد حكى السمعاني الإجماع على ذلك فقال: «وقد كفّرت الأمة من قال: إنّ الله محمول؛ حمله العرش»[4]؛ لأنّ كلام اليونسية «يدل على احتياج الرب تعالى إلى غيره من مخلوقاته وهو باطل لاستغنائه المطلق».[5]

وزعموا أيضًا «أَنّ النّصْف الْأَعْلَى من الله مجوف، وَأَنّ النّصْف الْأَدْنَى مِنْهُ مصمت».[6]

6-الجواربيّة

وهم أتباع داود الجواربيّ، وكان كما يقول الذهبي: «رافضيًّا مجسّمًا كهشام بن الحكم»[1]، وأنّه «رأس في الرفض والتجسيم»[2]، وعن مقالته يقول الأشعري: «قال داود الجواربي

---

(1) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص52

(2) الوافي بالوفيات، الصفدي، ج29، ص183

(3) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقريزي، ت: 845هـ، ج4، ص314، 315، دار الكتب العلمية، بيروت.

(4) الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، ت: 562هـ، ج13، ص537، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الأولى، 1962م.

(5) أبكار الأفكار، الآمدي، ج5، ص59

(6) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص65

ومقاتل بن سليمان: أنّ الله جسم، وأنّه جثة على صورة الإنسان، لحم، ودم، وشعر، وعظم، له جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ولسان، ورأس، وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه. وحكي عن الجواربيّ أنّه كان يقول: أجوف من فيه إلى صدره ومصمت ما سوى ذلك».(3)

وقال الشهرستاني: «وحكى عن داود الجواربي أنّه قال: اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك، وقال: إنّ معبوده جسم، ولحم، ودم.

وله جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ورأس، ولسان، وعينين، وأذنين، ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء.

وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئًا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء، وحكي عنه أنّه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأنّ له وفرة سوداء، وله شعر قطط».(4)

7-الشيطانيّة

ويسميهم الشهرستاني بالنعمانيّة(5)، وهم أتباع مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ بْنِ أَبِي طَرِيفَةَ الْبَجَلِيُّ، يقول عنه الذهبي: «أَبُو جَعْفَرٍ الْكُوفِيُّ الْمُتَكَلِّمُ الْمُعْتَزِلِيُّ الشِّيعِيُّ الْمُبْتَدِعُ. وَالرَّافِضَةُ تَنْتَحِلُهُ تُسَمِّيهِ مُؤْمِنُ الطَّاقِ. كَانَ صَيْرَفِيًّا بِالْكُوفَةِ بِطَاقِ الْمَحَامِلِ. اخْتَلَفَ هُوَ وَصَيْرَفِيٌّ فِي نَقْدِ دِرْهَمٍ، فَغَلَبَهُ هَذَا وَقَالَ: أَنَا شَيْطَانُ الطّاق، فلزمته».(6)

---

(1) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج5، ص739

(2) ميزان الاعتدال، الذهبي، ج2، ص23

(3) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1، ص166

(4) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص105

(5) نفس المصدر السابق، ج1، ص186

(6) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج4، ص652

وذكر ابن حجر في لسان الميزان سببًا آخر في تلقيبه بشيطان الطاق وهو «أنّ أوّل من لقبه شيطان الطاق أبو حنيفة مع مناظرة جرت بحضرته بينه وبين بعض الحروريّة».(1)

وعن مقالته التجسيميّة يقول الفخر الرازي: «الشيطانيّة أَتبَاع شَيْطَان الطاق وهم يَزْعمُونَ أَنّ الْبَارِي تَعَالَى مُسْتَقر على الْعَرْش، وَالْمَلَائِكَة يحملون الْعَرْش، وهم وَإِن كَانُوا ضعفاء بِالنِّسْبَةِ إِلَى الله تَعَالَى لَكِنّ الضَّعِيف قد يحمل الْقوي كَرجل الديك الَّتِي تحمل مَعَ دقتها جثة الديك».(2)

وشيطان الطاق متفق هنا مع اليونسية، الذين زعموا أنّ حملة العرش يحملون الله – تعالى – وهو أقوى منهم.

ويقول الشهرستاني: «وقال (أي شيطان الطاق) إنّ الله تعالى نور على صورة إنسان رباني. ونفى أن يكون جسمًا لكنّه قال: قد ورد في الخبر "إنّ الله خلق آدم على صورته" و"على صورة الرحمن"، فلا بدّ من تصديق الخبر».(3)

والخلاصة، أنّ غلاة الشيعة مجسمة يزعمون أنّ معبودهم جسم، له طول وعرض وعمق، ويختلفون فيما بينهم فيما يضيفونه لمعبودهم؛ فيزعم بعضهم أنّه على صورة آدمي، من لحم ودم، ويزعم آخرون أنّ طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، ويزعم بعضهم أنّه يفنى جزء منه، ويزعم آخرون أنّه محمول من قبل حملة العرش، وهكذا اختلفت مقالاتهم في وصف الإله – تعالى – إلا أنّهم اتفقوا في القول بالتجسيم.

□

---

(1) لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ، ج5، ص301، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، الثانية، 1971م.

(2) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص65

(3) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص187

المبحث الثاني
التجسيم عند الحشويّة

الحشويّة كما يقول الشهاب في حاشيته على البيضاوي: «الحشويّة بسكون الشين وفتحها قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره وهم من الفرق الضالة، قال السبكيّ في شرح أصول ابن الحاجب: الحشويّة طائفة ضلوا عن سواء السبيل وعميت أبصارهم يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون أنّه المراد، سموا بذلك لأنّهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلامًا فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة فنسبوا إلى حشا فهم حشَويّة بفتح الشين».[1]

وقد أطلق المعتزلة هذه التسمية على خصوم فكرهم العقلاني، يقول ابن تيمية: «وقد قيل: إنّ أوّل من تكلم بهذا اللفظ عمرو بن عبيد. فقال: كان عبد الله بن عمر حشويًّا».[2]

ولم يكن ابن عمر رضي الله عنهما حشويًّا؛ وإنّما كان شديد التمسك بالسنة، وكان يتحرى الدقة في حديثه وروايته .

وقد ذكر علماء أهل السنّة علامات للحشويّة، منها:

1- أنّهم تمسكوا بظواهر الكتاب والسنة من غير توقف ولا تأويل، فقصرت بهم مداركهم العقلية عن مراتب فكر التنزيه والتجريد.

2- إنكارهم النظر العقلي، والبراهين العقلية؛ يقول الرازي: «الْحَشْوِيَّةُ يُنْكِرُونَ النَّظَرَ الْعَقْلِيَّ وَالْبَرَاهِينَ الْعَقْلِيَّةَ».[1]

(1) حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، المُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِى وكِفَايةُ الرَّاضِى عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي، ت: 1069هـ، ج2، ص142، 143، دار صادر، بيروت، وقد نقل هذا التعريف التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص 678

(2) منهاج السنة، ابن تيمية، ج2، ص520

3- تقوية الأحاديث الضعيفة بل المفتراة والتمسك بها؛ يقول القاسمي: «وقد ولع الحشويّة بتقوية أمثال هذه الآثار المفتراة تغريرًا للجهال وتزيينًا لموارد الضلال».(2)

4- أنّهم كانوا يضعون الحديث على رسول الله ﷺ لنصرة مذهبهم التجسيمي(3)، يقول ابن الوزير: «فإنّ الحشويّة إنّما سمّوا بذلك لأنّهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المرويّة عن رسول الله ﷺ, أي: يدخلونها فيها وليست منها».(4)

5 - يقولون بجواز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة؛ يقول التاج السبكي: «ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافًا للحشويّة».(5)

نشأة الحشويّة

يرى أهل السنّة أنّ الحشو نشأ في دائرتين: الدائرة الأولى، وهم الشيعة. والثانية، في دائرة المُحدّثين.

يقول الدكتور النشار: «إنّ أهل السنة يرون أنّ الحشو إنّما نشأ في دائرتين: دائرة الشيعة: ولذلك عبّر أهل السنة عن هؤلاء الوضّاعين من الشيعة بحشويّة الشيعة، وأقبل الغلاة

---

(1) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، ت: 606هـ، ج14، ص198، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثالثة، 1420 هـ.

(2) محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، ت: 1332هـ، ج9، ص492، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1997م.

(3) انظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، ت: 745هـ، ج2، ص609، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت.

(4) الرَّوضُ البَاسِمْ في الذَّبِّ عَنْ سُنَّةِ أبي القَاسِم، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، ت: 840هـ، ج1، ص 234، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

(5) جمع الجوامع في أصول الفقه، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، ص22، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، الثانية، 2003م.

يحملون الحديث ما لا يطاق رواية ودراية، وزاد الحشو في أيّام جعفر الصادق، والرجل الكبير ينكره، وينكر ما ينسب إليه مخالفًا للكتاب والسنة. الدائرة الثانية: حشويّة أهل الحديث من السلف، وقد حورب هؤلاء أيضًا من أهل السنّة والجماعة، وانعكس كلّ هذا على الفقه وعلى عقائد المسلمين جميعًا».[1]

وكلاً من حشويّة الشيعة وحشويّة أهل الحديث اشتركوا في القول بالتجسيم، ولذا يقول الشهرستاني: «غير أنّ جماعة من الشيعة الغالية، وجماعة من أصحاب الحديث الحشويّة صرّحوا بالتشبيه مثل: الهاشميين من الشيعة، ومثل مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي وغيرهم من الحشويّة. قالوا: معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض، إمّا روحانية، وإمّا جسمانية. ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن».[2]

وقد تحدثت فيما سبق عن مجسمة الشيعة الذين هم حشويّة بالضرورة فلا داعي للتكرار، وسوف أتحدث عن حشويّة أهل الحديث.

حشويّة أهل الحديث

من نص الشهرستاني السابق الذي عدّ فيه مضر وكهمس وأحمد الهجيمي من أصحاب الحديث، وهم متقدمون زمنيًا عن الإمام أحمد ت: 241هـ، نستطيع أن نقول: إنّ الحشو في أهل الحديث ظهر في مرحلتين:

أحدهما: مرحلة ما قبل الإمام أحمد بن حنبل

الثانية: مرحلة ما بعد الإمام أحمد بن حنبل

وتخصيصنا الإمام أحمد بالذات؛ لأنّ كثيرًا ما ادعى الحشويّة اتّباعهم الإمام أحمد، وسوف يظهر فيما بعد براءة الإمام أحمد من الحشويّة.

---

(1) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور علي سامي النشار، ج1، ص286.

(2) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص105

حشويّة أهل الحديث قبل الإمام أحمد

ذكر علماء الفرق نماذج لحشويّة أهل الحديث، من أشهرها:

1- مقاتل بن سليمان

2- كهمس بن المنهال

3- أحمد بن عطاء الهجيميّ

وسوف أعرض لآراء هؤلاء المتقدمين كي تظهر مقالاتهم، ومذهبهم التجسيميّ.

1ـمقاتل بن سليمان ت: 150**هـ**

وهو أَبُو الحَسَنِ مُقَاتِلُ بنُ سُلَيْمَانَ البَلْخِيُّ قال عنه الذهبي: «كَبِيْرُ المُفَسِّرِيْنَ»[1]، وقد نعته الإمام الشافعي بأنّ «الناس عيال في التفسير على مقاتل»[2]، وقال ابن المبارك: «ما أحسن تفسيره لو كان ثقة».[3]

وقد نعته كبار المحدثين: بالكذب في الحديث تارة، وبالترك أخرى؛ يقول الذهبي: «قال وكيع: كَانَ مقاتل بْن سُلَيْمَان كذّابًا. وَقَالَ ابْنُ مَعِينٍ: لَيْسَ بِشَيْءٍ. وَقَالَ أَبُو داود، وأبو حاتم: متروك الحديث. وقال النسائي: الكذّابون فِي الضعفاء، المعروفون بوضع الحديث أَرْبَعَةٌ: ابْن أَبِي يَحْيَى بِالْمَدِينَةِ، وَالْوَاقِدِيُّ بِبَغْدَادَ، ومقاتل بْن سُلَيْمَان بخراسان، ومحمد بْن سَعِيد المصلوب بالشام. وقال أَحْمَد: مقاتل صاحب التفسير مَا يعجبني أن أروي عَنْهُ شيئًا»[4]، «قَالَ البُخَارِيُّ: مُقَاتِلٌ لاَ شيء البتة»[5]، وقال الذهبي: «قلتُ: أجمعوا على تركه».[1]

(1) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج6، ص 602

(2) ميزان الاعتدال، الذهبي، ج4، ص 173

(3) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(4) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج4، ص652

(5) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج6، ص 602

وهكذا ترتبط ظاهرة الحشو بالضعفاء والمتروكين، وقد كانت دائرة حشوه الصفات الإلهية؛ يقول الذهبي: «قَالَ أَحْمَد بْن سيّار فِي تاريخه: مقاتل متروك مهجور القول، وكان يتكلّم فِي الصفات بما لا تحلّ الرواية عَنْهُ».[2]

وقد ارتبط حشوه بنقله عن اليهود والنصارى مما يؤكد أنّ التجسيم جاء من الروافد الغريبة عن الإسلام؛ يقول ابن حبان: «كَانَ يأخذ عَن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم وكان مشبهًا، يشبه الرب عز وجل بالمخلوقين، وكان يكذب مع ذلك فِي الحديث».[3]

وقد اشتهر مقاتل بالتجسيم؛ روى الذهبي بسنده «عَن أَبِي يوسف أَنَّ أَبَا حنيفة ذكر عنده جهم، ومقاتل فقال: كلامهما مُفْرِط، أفْرط جهم فِي نفي التشبيه حَتَّى قَالَ إنّه ليس بشيء، وأفرط مقاتل حَتَّى جعل اللَّهَ مثلَ خلقه».[4]

وقال الذهبي: «وظهر بخراسان الجهم بن صفوان ودعا إلى تعطيل الرب عز وجل وخلق القرآن, وظهر بخراسان في قبالته مقاتل بن سليمان المفسر وبالغ في إثبات الصفات حتى جسّم، وقام على هؤلاء علماء التابعين وأئمة السلف وحذروا من بدعهم».[5]

فقد كانت بدعة مقاتل التجسيمية مشهورة، ولذا أنكرها عليه العلماء، وقد احتفظ لنا التاريخ كما يقول الدكتور النشار «بقطع من تفسيره تثبت تمام الإثبات تشبيهه وتجسيمه».[1]

---

(1) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(2) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج4، ص 232

(3) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي، ت: 742هـ، ج28، ص450، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 1980م.

(4) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج4، ص232

(5) تذكرة الحفاظ، شمس الدين الذهبي، ج1، ص120، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الأولى، 1998م.

جاء في هذا التفسير أنّه فسّر الاستواء بالاستقرار المـاديّ الخاص بالأجسام؛ قال مقاتل: «يعني استقرّ على العرش».[2]

وجاء في تفسيره أنّ الله كتب بيده[3]، واليد هنا بمعنى الجارحة؛ وقد أثبت اليمين والقبضة لها فقال: «وما عظموا الله حق عظمته ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ (الزمر: 67) مطويّات يوم القيامة بيمينه فيها تقديم، فهما كلاهما في يمينه يعني في قبضته اليمنى».[4]

وجاء في تفسيره للساق أنّه قال: «قال ابن مسعود في قوله: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ (القلم: 42) يعنى فيضيء نور ساقه الأرض، فذلك قوله ﴿وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ (الزمر: 69) يعني نور ساقه اليمين هذا قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه».[5]

ولا يصح هذا الإسناد؛ لأنّ مقاتلاً ضعيف كما مرّ، وبينه وبين ابن مسعود راوي لم يُسم، ولم يلتق مقاتل بابن مسعود فالأول توفي عام 150هـ، وابن مسعود توفي عام 32هـ[6]، فلم يقل الصحابي الجليل هذا الكلام.

وليس هذا هو كلّ ما روي عنه، بل قد روى عنه علماء الفرق أقوالاً كثيرة في التجسيم؛ يقول الإمام الأشعري: «قال أصحاب مقاتل بن سليمان إنّ الله جسم، وإنّ له جمّة[1]، وإنّه

---

(1) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور علي سامي النشار، ج1، ص290، 291

(2) تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى، ت: 150هـ، ج2، ص272، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، دار إحياء التراث، بيروت، الأولى، 2002م.

(3) انظر: تفسير مقاتل، ج2، ص 62

(4) تفسير مقاتل، ج3، ص 685

(5) تفسير مقاتل، ج4، ص 409

(6) انظر: الطبقات الكبرى، لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد، ت: 230هـ، ج3، ص118، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1990م.

على صورة الإنسان؛ لحم، ودم، وشعر، وعظم، له جوارح، وأعضاء من يد، ورجل، ورأس، وعينين، مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره».[2]

وقد اعترض الإمام ابن تيمية على كلام الإمام الأشعري عن مقاتل؛ نافيًا أن يكون قد صدر منه هذا الكلام، فابن تيمية يرى أنّ تصوير الله تعالى بأنّه جسم على صورة الإنسان مركب من لحم ودم، تشبيه مذموم، ومن ثمّ يستبعد أن يكون مقاتل من هؤلاء المشبهة؛ يقول الإمام ابن تيمية: «وأمّا مقاتل فالله أعلم بحقيقة حاله. والأشعري ينقل هذه المقالات من كتب المعتزلة، وفيهم انحراف على مقاتل بن سليمان، فلعلّهم زادوا في النقل عنه، أو نقلوا عنه، أو نقلوا عن غير ثقة، وإلا فما أظنه يصل إلى هذا الحد، ومقاتل بن سليمان، وإن لم يكن ممن يحتج به في الحديث لكن لا ريب في علمه بالتفسير».[3]

وهذا الكلام مبني على حسن الظن فقط، وإلا فإنّه لا يقف أمام النقد العلمي؛ وهو اتهام للإمام الأشعري بعدم الدقة في النقل، والتقول على الناس بالباطل، وهذا كلام لا يصح؛ لضبط الإمام أولاً، ولأنّه ينقصه الدليل العلمي الذي يؤكد فيه ابن تيمية نقل الإمام الأشعري عن المعتزلة، وهذا لم يفعله ابن تيمية! وكذلك لم يكن الإمام الأشعري وحده هو من حكى هذا المذهب الشنيع عن مقاتل؛ فقد سبق ذكر بعض النقول التي ليست للأشعري تفيد أنّه كان من المجسمة المشهورين.

---

(1) وقال في موضع آخر: «وأنّه جثة». انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1، ص166، والمراد بالجمة كما يقول ابن منظور: «الجُمَّة مِنْ شَعْرِ الرأْس: مَا سَقَط عَلَى المَنْكِبَيْن». انظر: لسان العرب، ج12، ص107

(2) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1، ص128

(3) منهاج السنة، ابن تيمية، ج2، ص618، 619

2ـ كَهْمَس بن المنهال

عندما نطالع كتب الفرق نجد أنّ علماء الفرق ذكروا اسمه فقط دون ذكر نسبه أو حتى كنيته، وهذا ما فعله الإمام الأشعري[1]، وتبعه الشهرستاني[2]، والآمدي[3]، وغيرهم.

وذكر الدكتور النشار أنّه «كهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري توفي عام 149هـ»[4]، وبالرجوع إلى كتب التراجم التي ترجمت للرجل وجدتُ أنّه «مِنْ كِبَارِ الثِّقَاتِ» كما قال الذهبي[5]، وأنّ الإمام أحمد بن حنبل قال فيه: «ثِقَةٌ، وَزِيَادَةٌ».[6]

ولأنّ ظاهرة الحشو في الفكر الإسلامي ارتبطت بالضعفاء والوضّاعين، والناقلين عن اليهود والنصارى، أو مَنْ رموا ببدعة، استبعدتُ أن يكون هو هذا الرجل الذي ذكرته كتب الفرق، وقد ذكر التهانوي أنّ كهمسًا هذا هو كهمس بن المنهال البصري اللؤلؤي، أبو عثمان[7]، وعندما رجعت إلى ترجمته رأيتُ أنّه رمي بالقدر؛ يقول الذهبي: «اتهم بالقدر. وله حديث منكر أدخله من أجله البخاري في كتاب الضعفاء».[8]

وقال ابن حجر: «وقال الساجي كان قدريًا ضعيفًا لم يُحدث عنه الثقات»[9]، وعلى الرغم من توثيق ابن حبان[1] له إلا أنّه ذَكَر بدعته؛ قال ابن حجر: «وذكره ابن حبان في الثقات وقال كان يقول بالقدر».[2]

---

(1) انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1، ص171

(2) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص105

(3) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ج5، ص93

(4) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور علي سامي النشار، ج1، ص287، 288

(5) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج6، ص 316

(6) نفس المصدر السابق، ونفس الجزء والصفحة.

(7) كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، ص 1546

(8) ميزان الاعتدال، الذهبي، ج3، ص416

(9) تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، ج8، ص451، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الأولى، 1908م.

ولم يذكر المترجمون له أكثر من هذا، وعليه أرجح أن يكون كهمس المذكور في كتب الفرق هو كهمس بن المنهال وليس كهمس بن الحسن.

أمّا عن مقالته الحشوية فيقول الإمام الأشعري: «وأجاز كثير ممّا أجاز رؤيته في الدنيا مصافحته وملامسته ومزاورته إياهم وقالوا: أنّ المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك حكي ذلك عن بعض أصحاب مضر وكهمس».[3]

وزاد الشهرستاني: أنّ ذلك لا يكون إلا «إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض».[4]

وزاد الآمدي عنصرًا آخر وهو «أنّهم يرونه (أي معبودهم) في الدنيا، ويزورونه، ويزورهم».[5]

(1) وهو متساهل في التوثيق.

(2) تهذيب التهذيب، ج8، ص451

(3) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1، ص171

(4) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص105

(5) أبكار الأفكار، الآمدي، ج5، ص93

3ـ أحمد بن عطاء الْهُجَيْمِيّ ت: 201هـ

ويمثل أحمد الهجيمي حركة العُبّاد الذين لا يدركون خطورة ما يقولون؛ ولذلك يقول الساجي: «وكان مجتهدًا في العبادة. وكان مُغفلاً يحدث بما لم يسمع».(1)

وهو تلميذ عبد الواحد بن زيد كما يقول الذهبي(2)، وكان عبد الواحد يقول: «إنّ الله – سبحانه – يُرى على قدر الأعمال فمن كان عمله أفضل رآه أحسن».(3)

ويظهر أنّ الهجيمي قد ورث عنه مقالاته وزهده، فقد قَالَ ابن الأَعْرابِيّ: «برز في العبادة والاجتهاد، وأخذ المعلوم من القوت.

وذكر أنّ الطريق إلى الله لا تكون إلا من هذه الأبواب: الصوم، والصلاة، والجوع. وكان يميل إلى اكتساب القُوت بيده.

ولِزم طريق شيخه في اللُّطْف، فكان قَدَرِيًّا غير مُعْتَزِلِيّ. وكتب شيئًا من الحديث».(4)

ومع زهده هذا كان لا يتورع في الحديث بما لم يسمع ظنًا منه أنّه يتقرب به إلى الله؛ قال ابن المدِينيّ: «أتيته يومًا فوجدت معه دَرَجًا يحدِّث بِهِ.

فقلت لَهُ: أَسَمِعْتَ هذا؟. قَالَ: لا، ولكن اشتريته وفيه أحاديث حِسان أحدِّث بها هَؤُلاءِ. قلت: أما تخاف اللَّه؟! تقرِّب العباد إلى اللَّه بالكذب عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ».(5)

ولذلك كان الهجيمي من المتروكين والذين لا يروى عنهم؛ قَالَ الدَّارَقُطْنِيّ: «أحمد بْن عطاء الهُجَيْميّ يروي عَنْ: خالد العبد وعن الضعفاء، وهو متروك».(6)

---

(1) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج5، ص 21

(2) نفس المصدر السابق، ونفس الجزء والصفحة.

(3) مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1، ص171

(4) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج5، ص 21

(5) نفس المصدر السابق، ج5، ص 21

(6) نفس المصدر السابق، ج5، ص 21

وهكذا يرتبط القول بالتجسيم بالمبتدعة والضعفاء، وعن مقالته التجسيميّة حكى الشهرستاني أنّه من ضمن الحشويّة الذين: «أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة؛ إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض».(1)

وضمه كذلك الآمديّ إلى الحشويّة دون إفراد لمقالته فقال: «مشبهة الحشوية: كمضر، وكهمس، والهجيمى، وغيرهم فقد نقل عنهم أنّهم أجازوا على ربهم الملامسة، والمصافحة، والمعانقة، للمخلصين، وأنّهم يرونه في الدنيا، ويزورونه، ويزورهم، حتى نقل عن بعضهم أنّه قال اعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك. وقال: إنّ معبوده، جسم من لحم، ودم، وله جوارح، وأعضاء من يد، ورجل ورأس وعينين، ولسان، وأذنين، وأنّه أجوف الأعلى، مصمت الأسفل، وأنّهم أجروا كل ما ورد من أخبار الصفات، على ظاهرها».(2)

ويظهر من خلال توضيح الشهرستاني والآمدي أنّه لم يتفرد بمقالة خارج نطاق الحشو المعروف، إلا أنّ هؤلاء العلماء قد ذكروا اسمه؛ لأنّه كان رأسًا في العبادة والزهد، وللعبادة والزهد أثر في انتشار هذه المقالات بين العامة الذين يغريهم التقشف في أخذ المقالات التجسيميّة دون فحص أو نقد.

---

(1) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص105

(2) أبكار الأفكار، الآمدي، ج5، ص93

حشويّة أهل الحديث بعد الإمام أحمد

لم يكن الإمام أحمد حشويًا، وإنّما كان سلفيًّا بامتياز؛ ويمكن إظهار منهجه الذي يظهر سلفيته من مواقفه؛ فقد كان الإمام رضي الله عنه يثبت ما أثبته الله تعالى لنفسه دون تأويل أو تشبيه، وكذلك ما جاء على لسان رسول الله ﷺ في أحاديث الصفات إذا صحّت، دون بحث في حقيقتها، أو تفسيرها، أو التعرض لها بزيادة أو نقصان؛ فقد سُئِلَ الإمام «قبل مَوته بِيَوْم عَن أَحَادِيث الصِّفَات، فَقَالَ: تمر كَمَا جَاءَت، ويؤمن بهَا، وَلا يرد مِنْهَا شَيْء إِذا كَانَت بأسانيد صِحَاح، وَلا يُوصف الله بِأَكْثَرَ مِمَّا وصف بِهِ نَفسه، بِلا حد وَلا غَايَة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ (الشورى: 11) ومن تكلم فِي مَعْنَاهُمَا ابتدع».[1]

وقال الإمام: «في قول النبي ﷺ: "إنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا"، أو "إنَّ اللهَ يُرَى فِي الْقِيَامَةِ"، وما أشبه هذه الأحاديث: نُؤمن بها، ونُصدق بها بلا كيف، ولا معنى، ولا نرد شيئا منها، ونعلم أنّ ما جاء به الرسول حق، ولا نرد على رسول الله ﷺ، ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ ونقول كما قال، ونصفه بما وصف به نفسه، لا نتعدى ذلك، ولا يبلغه وصف الواصفين، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت، ولا نتعدى القرآن والحديث، ولا نعلم كيف كنه ذلك إلا بتصديق الرسول ﷺ، وتثبيت القرآن».[2]

من هذين النصين نستطيع أن نحدد موقف الإمام من قضية الصفات الإلهية على النحو التالي:

---

(1) لمعة الاعتقاد، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، ت: 620هـ، ص7، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، الثانية، 2000م.

(2) لمعة الاعتقاد، ابن قدامة المقدسي، ص8، 9، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج2، ص 623، ودرء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج2، ص31

1- يؤمن الإمام أحمد بمخالفة الله تعالى لسائر الموجودات.

2- نمرر الآيات والأحاديث المتشابهة كما جاءت ولا نُفسرها بل قراءتها تفسيرها.

3- وأنّه لا يؤخذ بأي حديث بل لا بدّ من تحري صحته وثبوته عن رسول الله ﷺ.

4- ولا تؤول هذه الآيات والأحاديث ولا يبحث في كيفية الصفات.

5- وأنّ التحدث في معاني هذه الآيات والأحاديث بدعة مذمومة.

6- وأنه يجب الوقوف على اللفظ الوارد دون زيادة أو نقصان.

وسوف يظهر فيما بعد مخالفة هذا المنهج لمنهج الحشويّة الذين ادّعوا الانتساب لمنهجه، فهم كما يقول الإمام السبكي: «وأمّا الحشويّة فهي طائفة رذيلة جُهَّال، ينتسبون إلى أحمد، وأحمد مُبَرَّأٌ منهم».(1)

ويمكن تقسيم حشوية أهل الحديث بعد الإمام أحمد إلى قسمين:

أحدهما: حشوية من المحدثين، والثاني: حشوية من الحنابلة.(2)

أولاً: حشو المُحدّثين

ظهر هذا الحشو في كتب بعض الْمُحدّثين(3) الذين أثبتوا بعض الأخبار الواهية المنكرة التي تجعل المولى تبارك وتعالى جسمًا، أو تثبت له خصائص الأجسام، أو تجعل له صفات المخلوقين، أو مماثلة الله لخلقه في صفاته أو أفعاله، ولا تحتمل هذه الأخبار أيّ تأويل.

---

(1) السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تقي الدين السبكي، ت: 756هـ، ص22، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون.

(2) قسّمت هذا التقسيم؛ لأنّ حشوية الْمُحدّثين ادّعوا منهجية أحمد في البحث في الصفات الإلهية، ومنهم من تلقى عنه مباشرة كعثمان بن سعيد الدارمي، وكذلك فإنّ الإمام أحمد في الأصل من المحدّثين، ومسنده مشهور مطبوع، والإمام كذلك صاحب مذهب فقهي، تبعه بعض الحنابلة المنتسبين إلى مذهبه الفقهي، فكانوا فقهاء في الأساس ثمّ انحرفوا عقديًّا وكان الانتساب إليه مشين له رضي الله عنه .

(3) الغالبية العظمى من المحدّثين منزهون، والمنحرفون عن المنهج التنزيهيّ قلّة معدودة محدودة.

وسوف أعرض هنا لكتابين من هذا الصنف، هما: كتاب نقض عثمان بن سعيد على المريسيّ الجهميّ العنيد، لعثمان بن سعيد الدارميّ، وكتاب السنة، لعبد الله بن أحمد بن حنبل.

1- **عثمان بن سعيد الدارميّ ت**: 282هـ

وعثمان بن سعيد الدارميّ توفي عام 282هـ، وهو غير عبد الله بن عبد الرحمن الدارميّ المتوفى عام 255هـ صاحب السنن، وكثيرًا ما يخلط البعض - عمدًا أحيانًا أو سهوًا - بينهما.

وقد اطّلعتُ على كثير من كتب التراجم التي ترجمت له، فوجدت أنّ أقدم من ترجم لعثمان بن سعيد هو ابن أبي حاتم صاحب الجرح والتعديل ت: 327هـ، فقال: «عثمان بن سعيد الدارميّ السجستانيّ من ساكني هراة، روى عن أبي صالح كاتب الليث، وسعيد بن أبي مريم، وعبد الله بن رجاء، ومسلم بن إبراهيم، وأبي الوليد، وأبى سلمة، وجالس أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المدينىّ».[1]

وأخرج ابن عساكر بسنده عن «أبي الفضل بن إسحاق وهو يعقوب القرّاب يقول ما رأينا مثل عثمان بن سعيد، ولا رأى عثمان مثل نفسه، أخذ الأدب عن ابن الأعرابي، والفقه على أبي يعقوب البويطيّ، والحديث عن يحيى بن معين، وعلي بن المدينيّ وتقدم في هذه العلوم».[2]

ولم يذكر ابن أبي حاتم وابن عساكر كتابه النقض على بشر المريسي، وعدم ذكرهما للكتابين يثير في النفس شكوكًا حول نسبة الكتاب له!

ثمّ جاء الذهبي وترجم له[1]، وتبعه ابن السبكي وترجم له في طبقات الشافعية[2]، ولا تخرج ترجمتهما عن الإطراء والمدح دون التعرض لمقالاته، إلا أنّهما ذكرا كتاب النقض من ضمن مؤلفات الرجل.

---

(1) الجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم، ت: 327هـ، ج6، ص153، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الأولى، 1952م.

(2) تاريخ دمشق، ابن عساكر، ت: 571هـ، ج38، ص363

وقد تعرّض الذهبي لبعض مقالاته في أحد مؤلفاته وهو كتاب العلو فقال: «وَفِي كِتَابه[3] بحوث عَجِيبَة مَعَ المريسيّ يُبَالغ فِيهَا فِي الْإِثْبَات، وَالسُّكُوت عَنْهَا أشبه بمنهج السّلف فِي الْقَدِيم والْحَدِيث».[4]

وموقف الذهبي هذا وإن كان لا يعبر عن الحقيقة إلا أنّه يعبر عن بعضها، وموقفه هذا أفضل من موقف أستاذه الإمام ابن تيمية، حيث يقول ابن قيم الجوزية: «وَكِتَابَاهُ[5] مِنْ أَجَلِّ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي السُّنَّةِ وَأَنْفَعِهَا، وَيَنْبَغِي لِكُلِّ طَالِبِ سُنَّةٍ مُرَادُهُ الْوُقُوفُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَالْأَئِمَّةُ أَنْ يَقْرَأَ كِتَابَيْهِ، وَكَانَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَّةَ رَحِمَهُ اللَّهُ يُوصِي بِهَذَيْنَ الْكِتَابَيْنِ أَشَدَّ الْوَصِيَّةِ وَيُعَظِّمُهُمَا جِدًّا، وَفِيهِمَا مِنْ تَقْرِيرِ التَّوْحِيدِ وَالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ بِالْعَقْلِ وَالنَّقْلِ مَا لَيْسَ فِي غَيْرِهِمَا».[6]

وموقف ابن تيمية هذا يتبناه أدعياء السلفية اليوم؛ فيقول محمد حامد الفقي عن كتاب النقض: «من أجلّ الكتب الداحضة لأباطيل الجهميّة».[7]

ويقول الدكتور عبد العزيز الراجحي[1]: «وَكتابه هَذَا الَّذِي بَين أَيْدِينَا الْمُسَمّى: بِالرَّدِّ على بشر المريسي، أَو نَقْضُ الْإِمَامِ أَبِي سَعِيدٍ، عُثْمَانَ بن سعيد، على المريسيّ الجهميّ العنيد، فِيمَا

---

(1) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج6، ص 574

(2) طبقات الشافعية الكبرى، ابن السبكي، ج2، ص303

(3) النقض على بشر المريسي.

(4) العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، شمس الدين الذهبي، ص195، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الأولى، 1995م.

(5) النقض على بشر المريسي، والرد على الجهمية.

(6) اجتماع الجيوش الإسلامية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، ت: 751هـ، ج2، ص231، تحقيق: عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق التجارية،الرياض، الأولى، 1988م.

(7) نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، ص48، تحقيق: محمد حامد الفقي، الأولى، بيروت 1358هـ.

افترى عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ التَّوْحِيد، يعْتَبر هَذَا الْكتاب بأجزائه الثَّلَاثَة من أهم الْكتب المصنّفة فِي العقيدة على مَذْهَب أهل السّنة وَالْجَمَاعَة، فَهُوَ يسْتَدلّ بِالْآيَاتِ القرآنية، وبالأحاديث النَّبَوِيَّة، وبالآثار السلفية، وبالأدلة الْعَقْلِيَّة فِي بَيَان المعتقد الْحق، وَفِي رد شبه المبتدعة، ودحض أباطيلهم».(2)

ويقول محقق الكتاب الذي نال به رسالة علمية من جامعة الملك محمد بن سعود: «يعْتَبر هَذَا الْكتاب من أهمّ الْكتب المصنّفة فِي العقيدة عِنْد أهل السّنة وَالْجَمَاعَة، وَكَثِيرًا مَا نقف على النقول الَّتِي أفادها الْعلمَاء من هَذَا الْمُصَنّف الْعَظِيم».(3)

وقد حصل الباحث محمد محمود أبو رحيم على درجة الماجستير(4) في العقيدة في رسالة بعنوان: عثمان بن سعيد الدارميّ ودفاعه عن عقيدة السلف، زعم فيها أنّ الدارميّ أوّل من دافع عن عقيدة السلف الصالح. (5)

والغريب في موقف أدعياء السلفية أنّهم أخذوا يدافعون عن محتوى الكتاب دون التعرض لصحة نسبة الكتاب لعثمان بن سعيد الدارمي؛ والكتاب فيما أرى لا تصح نسبته للرجل؛ ففي سلسلة إسناد الكتاب مجاهيل؛ ففي إسناده عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْأَحْنَفِ

---

(1) عُضْو هَيْئَة التدريس بجامعة الإِمَام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية.

(2) مقدمة الدكتور الراجحي لكتاب: نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني، ت: 280هـ، ج1، ص3، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الأولى 1998م.

(3) مقدمة المحقق: رشيد بن حسن الألمعي لكتاب نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي، ج1، ص99

(4) من جامعة أم القرى بالسعودية عام 1983م.

(5) انظر: عثمان بن سعيد الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف، محمد محمود أبو رحيم، ص (ب)، من مقدمته للبحث، بإشراف الشيخ: كمال هاشم نجا، عام 1983م، والرسالة غير منشورة.

وهو مجهول لا تعرف له ترجمة، وفي إسناده أيضًا أبو عبد الله بن أبي الْفضل مُحَمَّد بن الْحُسَيْن الْمُزَكي وهو مجهول كذلك، وفيه أيضًا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الصَّرَّامُ مجهول هو الآخر.

وقد أقرّ بهذا محقق الكتاب عندما حاول ترجمة الثلاثة فقال عن كل واحد منهم: «لم أجد لَهُ تَرْجَمَة».(1)

ومع هذا كان من المفترض أن يذكر في نسبة الكتاب للرجل شك إلا أنّه لم يفعل، وهذا المسلك من أدعياء السلفية يدل على أنّ تمسكهم بالإسناد وإثبات ما صحّ إسناده وإبطال ما عداه دعوى تحتاج إلى إعادة نظر!

وإذا ما طالعنا الكتاب وجدنا أنّه ورد فيه: «الْحَيَّ الْقَيُّومَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَتَحَرَّكُ إِذَا شَاءَ، ويهبط ويرتفع إِذا شَاءَ، وينقبض وَيَبْسُطُ وَيَقُومُ وَيَجْلِسُ إِذَا شَاءَ؛ لِأَنَّ أَمَارَةُ مَا بَيْنَ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ التَّحَرُّكَ. كُلُّ حَيٍّ مُتَحَرِّكٌ لَا مَحَالَةَ. وَكُلُّ مَيِّتٍ غَيْرُ مُتَحَرِّكٍ لَا مَحَالَةَ».(2)

وهذا تجسيم صريح؛ فالجلوس والقيام والحركة والارتفاع والهبوط كلها من خواص الأجسام.

وفيه أيضًا الإنكار على من نفى الحدّ والغاية والنهاية عن الله تعالى: «وَادَّعَى الْمُعَارِضُ أَيْضًا أَنَّهُ لَيْسَ لِلَّهِ حَدٌّ وَلَا غَايَةٌ وَلَا نِهَايَةٌ. وَهَذَا هُوَ الْأَصْلُ الَّذِي بنى عَلَيْهِ جهم ضَلَالَاتِهِ وَاشْتَقَّ مِنْهَا أُغْلُوطَاتِهِ، وَهِيَ كَلِمَةٌ لَمْ يَبْلُغْنَا أَنَّهُ سَبَقَ جَهْمًا إِلَيْهَا أَحَدٌ مِنَ الْعَالَمِينَ».(3)

ثمّ جاء فيه إثبات ذلك كله بعد ذلك: «فَمَنِ ادَّعَى أَنَّهُ لَيْسَ لِلَّهِ حَدٌّ فَقَدْ رَدَّ الْقُرْآنَ، وَادَّعَى أَنَّهُ لَا شَيْءٌ؛ لِأَنَّ اللَّهَ حَدَّ مَكَانَهُ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ مِنْ كِتَابِهِ».(4)

---

(1) انظر هامش: نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، ج1، ص137، 138، بتحقيق الألمعي.

(2) نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، ج1، ص215، بتحقيق الألمعي.

(3) نفس المصدر السابق، ج1، ص223

(4) نفس المصدر السابق، ج1، ص225

وما له حدّ وغاية ونهاية هو الجسم الذاهب في الجهات.

ويصرح بالتجسيم حين يدّعي أنّ لله تعالى ثقلاً منه يئط العرش وثقله كثقل أعكام الحجارة؛ جاء في الكتاب: «فيُقال لِهَذَا الْمُعَارِضِ: لَجْلَجْتَ ولبَّست حَتَّى صَرَّحْتَ بِأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ عَلَى الْعَرْشِ، إِنَّمَا عَلَيْهِ آلَاؤُهُ وَنَعْمَاؤُهُ، فَلَمْ يبقَ مِنْ إِنْكَارِ الْعَرْشِ غَايَةٌ بَعْدَ هَذَا التَّفْسِيرِ، وَيْلَكَ! فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى الْعَرْشِ بِزَعْمِكَ إِلَّا آلَاؤُهُ وَنَعْمَاؤُهُ وَأَمْرُه فَمَا بَالُ الْعَرْشِ يَتَأَطَّطُ مِنَ الْآلَاءِ وَالنَّعْمَاءِ؟ لَكَأَنَّهَا عِنْدَكَ أَعْكَامُ[1] الْحِجَارَةِ وَالصُّخُورِ وَالْحَدِيدِ فَيَتَأَطَّطُ مِنْهَا الْعَرْشُ ثِقَلًا إِنَّمَا الْآلَاءُ طَبَائِعُ أَوْ صَنَائِعُ لَيْسَ لَهَا ثِقَلٌ، وَلَا أَجْسَامٌ يَتَأَطَّطُ مِنْهَا الْعَرْشُ».[2]

وهو هنا يصرح بأنّ الأطيط من الثقل المادي الواقع على العرش، وتشبيهه الثقل بثقل الأعكام تجسيم صريح.

وجاء فيه أيضًا: «وَلَوْ قَدْ شَاءَ لَاسْتَقَرَّ عَلَى ظَهْرِ بَعُوضَةٍ فَاسْتَقَلَّتْ بِهِ بِقُدْرَتِهِ وَلُطْفِ رُبُوبِيَّتِهِ، فَكَيْفَ عَلَى عَرْشٍ عَظِيمٍ أَكْبَرَ مِنَ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَالْأَرَضِينَ السَّبْعِ».[3]

وتجويز استقرار الإله تعالى على ظهر بعوضة فضلاً عن أنّه تجسيم صريح، هو أيضًا إساءة أدب عند الحديث في هذا المقام الجليل.

وفي الكتاب كثير من التجسيم الصريح، وسوف يظهر في الكتاب نماذج أخرى لتجسيمه حين أعرض لشبه المجسمة.

وقد ذهب الكوثري إلى أنّ الدارميّ كان سلفيًّا في أوّل أمره، ثمّ انخدع بمقالات الكرّامية، فأصبح مُجسمًا، فقال: «وأمّا عثمان بن سعيد الدارميّ السجزيّ مؤلف النقض على

---

(1) العِكْمُ: (العِدْلُ) مَا دامَ فِيهِ المَتاعُ، والعِكْمَانِ: عِدْلانِ يُشدَّانِ على جانِبَيْ الهَوْدَجِ بثوْبٍ. انظر: تاج العروس، مرتضى الزبيدي، ج 33، ص 121، 122

(2) نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، ج2، ص 801، بتحقيق الألمعي.

(3) نفس المصدر السابق، ج1، ص 458

المريسيّ فكان فيما سبق لا يخوض في صفات الله سبحانه كما هو طريقة السلف، ثمّ انخدع بالكرّامية وأصبح مجسمًا». [1]

فقد أثبت له حالين، الأول: أنّه سلفي، والثاني: مجسم انخدع بالكرّامية فلا يتابع في تجسيمه، وقد اعترض المعلميّ على الكوثري فقال: «أقول: كان الدارميّ من أئمة السنّة الذين يصدقون الله تعالى في كلّ ما أخبر به عن نفسه، ويصدقون رسوله في كلّ ما أخبر به عن ربه، بدون تكييف ومع إثبات أنّه سبحانه ليس كمثله شيء، وذلك الإيمان وإن سماه المكذبون جهلاً وتجسيمًا». [2]

وهو موقف غريب من المعلمي؛ لأنّه إمّا أنّه لم يطّلع على الكتاب، وإمّا أنّه يدافع من باب حسن الظن فقط، فالكتاب طافح بالتجسيم كما سبق أن عرضت، وقد حاول الألباني أن يخفف من حدّة المعلمي فقال في حاشيته على التنكيل: «أقول: لا شك في حفظ الدارميّ وإمامته في السنة، ولكن يبدو من كتابه الرد على المريسيّ أنّه مغال في الإثبات فقد ذكر فيه ما عزاه الكوثريّ إليه من القعود والحركة والثقل ونحوه، وذلك ممّا لم يرد به حديث صحيح، وصفاته تعالى توقيفية فلا تثبت له صفة، بطريق اللزوم مثلاً، كأن يقال: يلزم من ثبوت مجيئه تعالى ونزوله ثبوت الحركة، فإنّ هذا إن صح بالنسبة للمخلوق، فالله ليس كمثله شيء فتأمل». [3]

---

(1) حاشية الكوثري للسيف الصقيل، ص65

(2) التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي اليماني، ت: 1386هـ، ج2، ص572، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الثانية، 1986م.

(3) هامش التنكيل، ج2، ص572

وعلى الرغم من محاولة الألباني التخفيف من حدة المعلمي، إلا أنّه لم ينصف، فالمجسم لا يقال عليه غالى في الإثبات، وإنّما جسّم الذات الإلهية، وتسمية الأشياء بغير أسمائها نوع من الدفاع غير المبرر.

2- **عبد الله بن أحمد بن حنبل ت**: 290هـ

وُلد عبد الله سنة ثلاث عشرة ومائتين[1]، سمع من أبيه الإمام أحمد بن حنبل شيئًا كثيرًا من العلم[2] قال ابن المنادي في تاريخه: «لم يكن أحدٌ أروى في الدنيا عن أَبِيهِ منه؛ لأنّه سمع منه المسند وَهُوَ ثلاثون ألفًا، والتفسير، وَهُوَ مائة وعشرون ألفًا سَمِعَ منه ثمانين ألفًا، والباقي وجادةً. وَسَمِعَ منه: الناسخ والمنسوخ والتاريخ، وحديث شعبة، والمقدم والمؤخر من كتاب الله، وجوابات القرآن، والمناسك الكبير والصغير، وغير ذَلِكَ من التصانيف وحديث الشيوخ».[3]

وقال عنه الخطيب البغدادي: «كان ثقة ثبتًا فهمًا»[4]، توفي عام 290هـ.

نُسب إليه كتاب السنّة، ونسبته إليه فيها نظر؛ لأنّ الكتاب فيه من التجسيم ما ننزه ابن الإمام أحمد عن اعتقاده فضلاً عن روايته، وقد عرضتُ منهج الإمام أحمد في التعامل مع الآيات والأحاديث الموهمة للتشبيه، وكيفية تحريه صحة الحديث، فكيف يصدر عن ابنه – الذي سمع منه وعرف منهجه – تجسيم صريح كالذي في كتاب السنة؟!

---

(1) انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، ج6، ص762

(2) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج11، ص12، وتاريخ الإسلام، الذهبي، ج6، ص762

(3) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج6، ص762

(4) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج11، ص12

وإذا نظرنا كذلك في إسناد الكتاب وجدنا رجلين كلاً منها مجهول العين والحال، وهما: أبو الحسن محمد بن الحسن بن سليمان السمسار، والثاني هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن خالد الهروي.

وقد أقرّ محقق الكتاب الدكتور محمد سعيد القحطاني بجهالة الراويين[1]، ومن العجيب حقًا أنّ المحقق وقد حصل على رسالة علمية؛ لتحقيقه الكتاب من جامعة أم القرى[2] قد صحح نسبة الكتاب[3] لعبد الله بن أحمد مع أنّه اعترف بجهالة راويين في الإسناد! ولم يأت بدليل واحد على صحة نسبة الكتاب إلى عبد الله.

وقد رجح الدكتور صهيب السقار أن يكون واضع الكتاب هو أبو إسماعيل الهرويّ فقال: «والذي يبدو لي أنّ هذا الكتاب من مؤلفات من يسمونه شيخ الإسلام أبا إسماعيل الهرويّ صاحب المؤلفات المعروفة في ما يسمونه العقيدة السلفية.

وهذا الهرويّ شديد التعصب ربما ركّب له إسنادًا فرواه عن أبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم القرّاب الهروي عن شيخ مجهول عن شيخ مجهول عن المؤلف. وأبو إسماعيل الهروي لا يستبعد منه صدور ما في هذا الكتاب منه».[4]

أمّا عن التجسيم في الكتاب فأقول: جاء في الكتاب نسبة الجلوس لله تعالى؛ عن خَارِجَةَ، قال: الجَهْمِيَّةُ كُفَّارٌ بَلِّغُوا نِسَاءَهُمْ أَنَّهُنَّ طَوَالِقُ، وَأَنَّهُنَّ لَا يَحْلِلْنَ لِأَزْوَاجِهِنَّ لا تَعُودُوا

(1) انظر: هامش كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص102، تحقيق ودراسة الدكتور: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار عالم الكتب، الرياض، الرابعة 1996م.

(2) تحت إشراف الدكتور بركات دويدار، وناقشها الشيخ عبد الرزاق عفيفي، والدكتور محمود خفاجي، ومنح الطالب الدرجة العلمية بتقدير ممتاز.

(3) فقال: كتاب السنة لعبد الله بن أحمد كتاب ثابت للمؤلف! انظر: السنة، ج1، ص59

(4) التجسيم في الفكر الإسلامي، الدكتور: صهيب السقار، ص109

مَرْضَاهُمْ وَلا تَشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ، ثُمَّ تَلا﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢﴾ (طه: 1، 2) إِلَى قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ (طه: 5) وَهَلْ يَكُونُ الاسْتِوَاءُ إِلا بِجُلُوسٍ.[1]

وقد علّق الدكتور محمد سعيد القحطاني على الإمام الكوثري الذي عرَض للتجسيم في الكتاب في مقال له، وكان هذا الأثر من ضمن ما عرض[2]؛ فقال القحطاني: «ورد في مقالات أو قل جهالاته[3] عنوان "كتابًا يسمى كتاب السنة وهو كتاب الزيغ" حيث ذكر أنّ عبد الله أورد أثر خارجة "وَهَلْ يَكُونُ الاسْتِوَاءُ إِلا بِجُلُوسٍ" وقد خرجت هذا القول وعلّقت عليه في موضعه، والكوثري يدعي أنّه يعرف من علم الرجال شيئًا، فلماذا لم يبحث في ترجمة خارجة هذا من هو؟ حتى يتبين له الأمر. ولكنّه تعامى عن هذا وليس هذا وليس ذلك بكثير عليه».[4]

وبعد الرجوع إلى كلام الدكتور في هذا الأثر وجدته يقول: «هذا الأثر فيه عدة علل: الأولى: في سنده كذّاب وهو خارجة. الثانية: في سنده مجهول وهو سعيد بن صخر. الثالثة: في متنه فإنّه مخالف لمذهب السلف في مسألة الاستواء. لذلك لم يصح لا سندًا ولا متنًا».[5]

وهذا تعليق عجيب حقًا؛ فأيّ شيء ينكره على الكوثري إذن؟! إنّ الكوثري ينقد كتابًا ورد فيه هذا التجسيم، ثمّ يُنكر عليه هذا المحقق نقده، ثمّ بعد ذلك يقول بأنّ الأثر لا يصح موافقًا بذلك الكوثري!

---

(1)كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص105، 106

(2) انظر: مقالات الكوثري، ص297

(3) هذا التطاول لا نرضاه.

(4)كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص85

(5) هامش: كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص105

وليس ذلك هو العجيب وحده، بل إنّ المحقق في تخريجه للأثر السابق أنكر عقيدة الجلوس وقال: «أمّا القول بأنّ الاستواء لا يكون إلا بجلوس فليس هذا من مذهب السلف بل مذهب السلف بخلافه ... ومن هنا نقول إنّ هذه العبارة أقرب[1] إلى التجسيم وتشبيه الخالق بالمخلوق».[2]

ثمّ يرجع بعد ذلك عند تعليقه على أثر آخر هو: «إِذَا جَلَسَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى الْكُرْسِيِّ سُمِعَ لَهُ أَطِيطٌ كَأَطِيطِ الرَّحْلِ الْجَدِيدِ».[3]

يقول المحقق: «نعم السلف لا ينكرون ذلك لأنّ الله "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" أمّا المبتدعة وأصحاب الكلام الذين لا يتخيلون في صفات الله إلا ما يليق بالبشر ثم يهربون إلى التأويل لهذا الخاطر».[4]

فكيف يكون الجلوس مرّة أقرب إلى التجسيم ومرّة هو عقيدة السلف؟! اللّهمّ إلا التناقض.

وجاء في الكتاب أيضًا: أنّ عَبْدَ اللَّهِ بْن عُمَرَ بَعَثَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ يَسْأَلُهُ: " هَلْ رَأَى مُحَمَّدٌ ﷺ رَبَّهُ فَبَعَثَ إِلَيْهِ أَنْ نَعَمْ قَدْ رَآهُ، فَرَدَّ رَسُولَهُ إِلَيْهِ وَقَالَ: كَيْفَ رَآهُ؟ فَقَالَ: رَآهُ عَلَى كُرْسِيٍّ مِنْ ذَهَبٍ تَحْمِلُهُ أَرْبَعَةٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ: مَلَكٌ فِي صُورَةِ رَجُلٍ، وَمَلَكٌ فِي صُورَةِ أَسَدٍ، وَمَلَكٌ فِي صُورَةِ ثَوْرٍ، وَمَلَكٌ فِي صُورَةِ نَسْرٍ فِي رَوْضَةٍ خَضْرَاءَ دُونَهُ فِرَاشٌ مِنْ ذَهَبٍ ".[5]

(1) ويلاحظ هنا تردده في عدم جزمه بالتجسيم مع أنّ الجلوس خاص بالأجسام.

(2) هامش: كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص106 باختصار.

(3)كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص301

(4) هامش: كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص302

(5)كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص175، 176

ويقول الدكتور القحطاني معلقًا: «هذا حديث ضعيف لا يحتج به خاصة في أمور العقيدة، ثمّ هو دخول في الكيفية وهو على خلاف مذهب السلف الذي يقرر أنّ الكلام في كيفية الذات أو الصفات من الأمور البدعية».[1]

وجاء في الكتاب أيضًا: عَنْ أَبِي عَطَّافٍ، قَالَ: «كَتَبَ اللَّهُ التَّوْرَاةَ لِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِيَدِهِ وَهُو مُسْنِدٌ ظَهْرَهُ إِلَى الصَّخْرَةِ فِي أَلْوَاحٍ مِنْ دُرٍّ فَسَمِعَ صَرِيفَ الْقَلَمِ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ إِلَّا الْحِجَابُ».[2]

يقول الدكتور القحطاني معلقًا: «هذا الأثر من الإسرائيليات المقطوع ببطلانها ثمّ هو مروي عن رجل مجهول، وقد أغنانا الله سبحانه في موضوع صفاته بما ورد في كتابه وصحيح سنة رسوله ﷺ فكان حريًّا بالمصنف رحمه الله ألا يورد مثل هذه الأقاويل الباطلة في كتاب من كتب العقيدة المعتمدة كهذا الكتاب».[3]

وجاء في الكتاب أيضًا: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنه قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْمَلَائِكَةَ مِنْ نُورِ الذِّرَاعَيْنِ وَالصَّدْرِ».[4]

يقول الدكتور القحطاني معلقًا: «وهذا الأثر منكر؛ لأنّ النصوص الصريحة بخلافه، ثمّ هو دخول في الكيفية أيضًا، والكلام فيها مخالف لصريح مذهب السلف بل هذا الكلام أقرب إلى الفكر البرهمي منه إلى غيره كما هو معلوم في ديانة البراهمة».[5]

(1) هامش: كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص176

(2)كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص294

(3) هامش: كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص294

(4)كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص475

(5) هامش: كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص475

وبعد ذكر هذه النماذج للتجسيم في الكتاب، وبعد إقرار محققه بأنّ من مصادر الكتاب الإسرائيليات والفكر البرهمي، كيف يعد هذا المحقق هذا الكتاب من مصادر العقيدة السلفية؟!

بل كيف يقول: «إنّ هذا الكتاب من أوائل المصادر التي كتبت في عقيدة السلف فإخراجه للناس في هذا العصر من الأهمية بمكان»؟[1]

وكيف يقول: «هذا الكتاب من أمهات مصادر العقيدة في كتب السلف ... فهذا الكتاب صنو لهذه المصنفات التي هي اليوم تحتل مكان الصدارة بعد كتاب الله في المكتبة الإسلامية»؟[2]

إنّ عدّ هذا الكتاب من المصادر العقدية الأصلية، وعرضه على أنّ عقائده هي عقيدة السلف الصالح هو من التلبيس على المسلمين، وإنّ التوصيف السليم للكتاب أنّه من كتب الحشويّة الذين لا يميزون بين الغث والسمين، والصحيح والسقيم.

ثانيًا: حشويّة الحنابلة

لم يكن الحشو سمة الحنابلة، وإنّما وجد الحشو عند بعضهم، وقد ذكر الإمام ابن الجوزيّ الحنبليّ أعلامًا منهم، وذكر كذلك منهجهم ونَقَده، وقبل عرض نموذج للحشو في إنتاج الحنابلة العقديّ أذكر نصّ ابن الجوزيّ الذي ذكر فيه أعلامًا منهم وبعض أقوالهم، فقال: «ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله بن حامد، وصاحبه القاضي (أبو يعلى)، وابن الزاغوني فصنفوا كتبًا شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أنّ الله تعالى خلق آدم على صورته، فأثبتوا له صورة ووجهًا زائدًا على الذات، وعينين، وفمًا، ولهواتٍ،

(1) مقدمة كتاب السنة، ج1، ص15

(2) كتاب السنة، ج1، 65، 66 باختصار.

وأضراسًا، وأضواء لوجهه هي السُبحات، ويدين، وأصابعَ، وكفًا، وخنصرًا، وإبهامًا، وصدرًا، وفخذًا، وساقين، ورجلين. وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس. وقالوا: يجوز أن يَمسّ ويُمسّ، ويدني العبد من ذاته. وقال بعضهم: ويتنفس. ثم يرضون العوام بقولهم: لا كما يعقل! ... ثمّ يتحرجون من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون: نحن أهل السنة، وكلامهم صريح في التشبيه. وقد تبعهم خلق من العوام. وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل يقول وهو تحت السياط: كيف أقول ما لم يقل.[1] فإيّاكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه ... فلو أنّكم قلتم: نقرأ الأحاديث ونسكت ما أنكر عليكم أحد، إنّما حمْلُكم إياها على الظاهر قبيح، فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه. ولقد كسيتم هذا المذهب شينًا قبيحًا حتى صار لا يقال حنبليّ إلا مجسم».[2]

وسأعرض الآن بعض أقوال ابن حامد، والقاضي أبي يعلى الفرّاء، وابن الزاغوني في التجسيم.

1- **أبو عبد الله بن حامد ت**:403هـ

هو الحسن بن حامد بن علي بن مروان، أبو عبد الله الوراق، البغدادي. إمام الحنبلية في زمانهم ومدرسهم ومفتيهم، وهو شيخ القاضي أبي يعلى الفراء. «كان يبتدأ مجلسه بإقراء

(1) جاء في محنة الإمام أحمد المعروفة بمحنة خلق القرآن أنّ إسحاق بن إبراهيم رئيس شرطة المأمون سأل الإمام: ما تقول في القرآن؟ قَالَ: هو كلام الله، قَالَ: أمخلوق هو؟ قَالَ: هو كلام الله لا أزيد عليها. انظر: تاريخ الطبري ج8، ص639

(2) دفع شبهة التشبيه، الإمام عبد الرحمن أبو الحسن الجوزي، ت: 597هـ، ص6- 9، باختصار، تحقيق وتعليق، الأستاذ: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 2010م.

القرآن ثُمَّ بالتدريس ثُمَّ ينسخ بيده ويقتات من أجرته فسمي ابْن حامد الوراق... توفي راجعًا من مكة بقرب واقصة سنة ثلاث وأربعمائة».[1]

لابن حامد مؤلفات ذكرها من ترجم له منها: « الجامع في فقه ابن حنبل، نحو أربعمائة جزء، وشرح أصول الدين، وتهذيب الأجوبة».[2]

ولم يصل إلينا من هذه الكتب سوى كتاب تهذيب الأجوبة، وهو كتاب في أصول مذهب الإمام أحمد، وليس كتابًا عقديًا[3]، ومن ثمّ فإنّه لا يوجد بين أيدينا كتاب له يشتمل على عقيدته، ولكنّ أبرز تلاميذه وهو القاضي أبو يعلى قد نقل عنه في كتابه:

الروايتين والوجهين مسألتين تدلان على تجسيمه، ويبرز فيهما رأيه وهما الاستواء والنزول.

قال أبو يعلى: «وقال شيخنا أبو عبد الله: الاستواء بمعنى المماسة، وأنّه قاعد على عرشه».[4]

وهو ما حكاه عنه ابن الجوزي في قوله: «قال ابن حامد: الاستواء مماسة، وصفة لذاته والمراد به القعود».[5]

والمماسة لا تكون إلا بين جسمين،ولذا قال ابن الجوزي: «المماسة إنّما تقع بين جسمين، وما أبقى هذا في التجسيم بقيّة».[1]

---

(1) طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، ت: 526هـ، ج2، ص177باختصار، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة – بيروت.

(2) الأعلام للزركلي، ج2، ص178

(3) حقق هذا الكتاب السيد صبحي السامرائي، وطبعته دار عالم الكتب ببيروت عام 1988م.

(4) المسائل العقديّة من كتاب الروايتين والوجهين- مسائل من أصول الديانات، القاضي أبو يعلى الفرّاء، ص52، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الأولى، 1999م.

(5) دفع شبهة التشبيه، ابن الجوزي، ص20

وذهب ابن حامد إلى أنّ النزول المضاف إلى الله تعالى في الأحاديث إنّما هو انتقال من أعلى إلى أسفل؛ يقول أبو يعلى: «ذهب شيخنا أبو عبد الله إلى أنّه نزول انتقال؛ لأنّ هذا حقيقة النزول عند العرب».[2]

وهو أيضًا ما حكاه ابن الجوزي عنه حين قال: «قال ابن حامد: إنّما ينزل بذاته بانتقال».[3]

ثمّ عقب ابن الجوزي على مقالته تلك بقوله: «قلتُ: وهذا كلام في ذات الله تعالى بمقتضى الحس كما يتكلم في الأجسام».[4]

وبعد هذا النقل من أبي يعلى وهو من تلاميذه يتضح لنا أنّ ابن الجوزي كان أمينًا في نقله عن ابن حامد، وأنّ الرجل كان مُجسمًا، حمل الصفات على مقتضى الحس.

2ـ القاضي أبو يعلى الفرّاء ت: 458هـ

وهو مُحَمَّد بْن الحسين بْن مُحَمَّد بْن خلف بْن أَحْمَد بْن الفرّاء أَبُو يعلى[5]، ولد كما يقول الذهبي: «فِي أَوّل سَنَةِ ثَمَانِيْنَ وثلاث مائة»[6]، قال عنه ولده ابن أبي يعلى: «كَانَ عالم زمانه، وفريد عصره».[7]

وقال الذهبي: «وَكَانَ ذَا عِبَادَة وَتَهَجُّدٍ وَمُلاَزِمَةٍ لِلتَّصنِيف مَعَ الجَلاَلَة وَالمهَابَة وَلَمْ تكن لَهُ يَدٌ طُولَى فِي مَعْرِفَةِ الحَدِيْث، فَرُبَّمَا احتجَّ بالواهي».[1]

(1) نفس المصدر السابق، ص24

(2) المسائل العقديّة من كتاب الروايتين والوجهين، أبو يعلى، ص60

(3) دفع شبهة التشبيه، ابن الجوزي، ص27

(4) نفس المصدر السابق، نفس الصفحة.

(5) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى، ج2، ص193

(6) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج13، ص 325

(7) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى، ج2، ص193

وقد ادّعى الذهبي أنّ الحملة عليه وعلى كتابه إبطال التأويلات ترجع إلى جمعه فيه الواهي والضعيف من الأحاديث، فقال: «وَجَمَعَ كِتَاب إِبطَال تَأْوِيل الصِّفَات فَقَامُوا عَلَيْهِ لِمَا فِيْهِ مِنَ الوَاهِي وَالمَوْضُوْع»(2)، وما ذهب إليه الذهبي صحيح، إلا أنّ جمعه للواهي والموضوع في صفات الله تعالى يدل على سوء المعتقد، أو بتعبير أدق على التجسيم والتشبيه، بل صرّح أبو يعلى باعتقاده لما تدل عليه هذه الروايات كما سيتضح، وقد سكت عن هذا الذهبي!

تُوُفِّيَ القاضي أبو يعلى «سَنَةَ ثَمَانٍ وَخَمْسِيْنَ وَأَرْبَعِ مائَة».(3)

ألّف القاضي أبو يعلى كتابه إبطال التأويلات فشحنه بالواهي والموضوع، وأثبت فيه صفات لله تعالى لم تثبت؛ فأثبت:

1- استلقاء الإله على ظهره بعد فراغه من خلق السماوات والأرض، واستدل على هذا برواية واهية، هي: «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا فَرَغَ مِنْ خَلْقِهِ اسْتَوَى عَلَى عَرْشِهِ وَاسْتَلْقَى، وَوَضَعَ إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الأُخْرَى، وَقَالَ: إِنَّهَا لا تَصْلُحُ لِبَشَرٍ».(4) ثمّ قال أبو يعلى بعدها: «اعلم أنّ هَذَا

---

(1) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج13، ص 325

(2) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(3) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج13، ص 326

(4) أخرجه ابن أبي عاصم في كتابه السنّة، ج1، ص248، قال البيهقي: «فَهَذَا حَدِيثٌ مُنْكَرٌ». (الأسماء والصفات، البيهقي، ج2، ص198)، وإسناده ضعيف؛ يقول الألباني: «إسناده ضعيف والمتن منكر كأنّه من وضع اليهود. آفته سعيد بن الحارث ويقال: الحارث بن سعيد وهو الأصح وهو مجهول الحال. وشيخه عبد الله بن منين وإن وثقه يعقوب بن سفيان فقد قال الذهبي: ما روى عنه سوى الحارث بن سعيد. يشير إلى أنه مجهول العين». (تخريج الألباني لكتاب السنة لابن أبي عاصم، ج1، ص249)، وفي متنه نكارة أشار إليها البيهقي في قوله: «وَمَا نُقِلَ فِي هَذَا الْخَبَرِ إِنَّمَا يَفْعَلُهُ فِي الشَّاهِدِ مِنَ الْفَارِغِينَ مِنْ أَعْمَالِهِمْ مَنْ مَسَّهُ لُغُوبٌ، أَوْ أَصَابَهُ نَصَبٌ مِمَّا فَعَلَ، لِيَسْتَرِيحَ بِالِاسْتِلْقَاءِ وَوَضَعِ إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى، وَقَدْ كَذَّبَ اللَّهُ تَعَالَى الْيَهُودَ، حِينَ وَصَفُوهُ بِالِاسْتِرَاحَةِ بَعْدَ خَلَقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَقَالَ: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ} (ق: 39)». (الأسماء والصفات، البيهقي، ج2،ص200).

الخبر يفيد أشياء منها: جواز إطلاق الاستلقاء عليه، لا عَلَى وجه الاستراحة، بل عَلَى صفة لا تعقل معناها، وأنّ له رجلين كما له يدان، وأنّه يضع إحداهما عَلَى الأخرى عَلَى صفة لا نعقلها، إذ ليس فِي حمله عَلَى ظاهره ما يحيل صفاته».[1]

2- وأثبت صورة الشاب الأمرد، عليه تاج، وله نعلان من ذهب، وعلى وجهه فَرَاش من ذهب، ثمّ قال بعد إيراده الروايات الواهية كعادته: «وليس فِي قوله: شاب وأمرد وجعد وقطط وموفر إثبات تشبيه، لأننا نثبت ذَلِكَ تسمية كما جاء الخبر لا نعقل معناها، كما أثبتنا ذاتًا ونفسًا، ولأنّه ليس فِي إثبات الفراش والنعلين والتاج وأخضر أكثر من تقريب المحدث من القديم، وهذا غير ممتنع وصفه بالجلوس عَلَى العرش».[2]

3- وأثبت الذراعين والصدر لله تعالى، قال أبو يعلى بعد إيراده خبر: خَلَقَ اللَّهُ الْمَلائِكَةَ مِنْ نُورِ الذِّرَاعَيْنِ وَالصَّدْرِ: «اعلم أنّ الكلام فِي هَذَا الخبر فِي فصلين: أحدهما: فِي إثبات الذراعين والصدر، والثاني: فِي خلق الملائكة من نوره أمّا الفصل الأول: فإنّه غير ممتنع حمل الخبر عَلَى ظاهره فِي إثبات الذراعين والصدر إذ ليس فِي ذَلِكَ ما يحيل صفاته، ولا يخرجها عمّا تستحقه، لأنّا لا نثبت ذراعين وصدرًا هي جوارح وأبعاض، بل نثبت ذَلِكَ صفة كما أثبتنا اليدين والوجه والعين والسمع والبصر، وإن لم نعقل معناه».[3]

4- وأثبت لله لهوات[4] وأضراسًا مستدلاً بخبر باطل لا يصح وهو ضحك ربنا حتى بدت لهواته أو قَالَ أضراسه! ثمّ قال معقبًا: «لا نثبت أضراسًا ولهوات هي جارحة ولا

---

(1) إبطال التأويلات لأخبار الصفات، القاضي أبو يعلى، ج1، ص190، تحقيق: محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية، الكويت.

(2) نفس المصدر السابق، ج1، ص 146

(3) نفس المصدر السابق، ج1، ص 221، 222

(4) اللهوات جمع لهاة، واللَّهَاةُ: أَقْصى الْفَمِ. انظر: لسان العرب، ج15، ص262

أبعاضًا، بل نثبت ذَلِكَ صفة كما أثبتنا الوجه واليدين والسمع والبصر، وإنْ لم نعقل معناه، ولا يجب أنْ نستوحش من إطلاق هَذَا اللفظ إذا ورد به سمع».[1]

5- وأثبت لله فمًا بعد إيراده خبرًا باطلاً هو: «كأن الخلق لَمْ يسمعوا القرآن حين سمعوه من فِيهِ يوم القيامة».[2] قال أبو يعلى: «اعلم أَنَّهُ غير ممتنع إطلاق الفي عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ، كَمَا لَمْ يمتنع إطلاق اليد والوجه والعين».[3]

وأكتفي بذكر هذه النقول التي تدل بها لا يدع مجالاً للشك بأنّ الرجل مجسم، وأنّ كلام ابن الجوزي فيه صحيح، فإنّ أبا يعلى حَمَلَ هذه الروايات التي اعتقد صحتها على مقتضى الحس، فجسّم الذات الإلهية، ثمّ قال بعد ذلك لا كما يعقل، وإنّ هذا الصنيع لم يكن إلا إرضاء للعوام. وصدق ابن الأثير حين قال عن كتابه إبطال التأويلات: «أتى فيه بكل عجيبة، وترتيب أبوابه يدل على التجسيم المحض، تعالى الله عن ذلك».[4]

وقد تبرأ فضلاء الحنابلة مما ورد في هذا الكتاب، بل قال أبو محمد التميمي شيخ الحنابلة: «لقد شان (أبو يعلى) المذهب شينًا قبيحًا لا يغسل إلى يوم القيامة».[5]

والعجيب حقًا ما ادعاه محمد بن حمد النجدي محقق الكتاب بأنّ الكتاب: «فريد في بابه، إذ تضمن الرد على تأويلات الأشاعرة والمعتزلة والجهميّة لأخبار الصفات الإلهية، الواردة على لسان رسول الله ﷺ وأعلم الخلق به، وبيان مذهب السلف فيها».[6]

---

(1) إبطال التأويلات، أبو يعلى، ج1، ص 218

(2) قال محقق إبطال التأويلات: «لم أجد من أخرجه». (هامش إبطال التأويلات، ج1، ص 387). ولا شك أنّه خبر باطل؛ إذ فيه تشبيه الله تعالى بخلقه.

(3) نفس المصدر السابق، ج1، ص 387

(4) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج8، ص209

(5) دفع شبهة التشبيه، ابن الجوزي، ص9

(6) مقدمة المحقق لإبطال التأويلات، أبو يعلى، ج1، ص4

ثمّ قال بعدها: «والكتاب لا يخلو من هفوات كما هو شأن جميع الكتب فقد أبى الله أن يتم إلا كتابَه كما قال الشافعي رحمه الله».[1]

ولا ندري مراده من الهفوات؟ فهل إثبات الفم والجلوس واللهوات والاستلقاء وغيرها من بلايا التجسيم هفوات؟

إنّ من مشكلات فكر أدعياء السلفية عدم تسمية الأشياء بأسمائها، بل والتعمية على العامة بأنّ ما جاء في إبطال التأويلات هو عقيدة السلف الصالح!

3- ابن الزاغوني ت: 527ه

هو عَلِيُّ بنُ عُبَيْدِ اللهِ بنِ نَصْرٍ قال عنه الذهبي: «كَانَ مِنْ بُحُوْرِ العِلْمِ، كَثِيْرَ التَّصَانِيْف، يَرْجِعُ إِلَى دِينٍ وَتَقوَى، وَزُهْد وَعِبَادَة. قَالَ ابْنُ الجَوْزِيِّ: صَحِبتُه زَمَانًا، وَسَمِعْتُ مِنْهُ، وَعلقتُ عَنْهُ الفِقْه وَالوعظ. وَمَاتَ: فِي سَابع عشر المُحَرَّمِ، سَنَةَ سَبْعٍ وَعِشْرِيْنَ وَخَمْسِ مائَةٍ».[2]

من مؤلفاته: «الإقناع، والواضح، والخلاف الكبير، والمفردات، كلها في الفقه، والإيضاح في أصول الدين، وغرر البيان في أصول الفقه».[3]

وقد وصل إلينا كتابه الإيضاح إلا أنّ في بعض مواضعه نقص وقد أشار محققه إلى بعض مواضع السقط فيه[4]، ولم يصل إلينا بعض مؤلفاته التي تدل على معتقده في التجسيم

(1) مقدمة المحقق لإبطال التأويلات، أبو يعلى، ج1، ص6

(2) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج19، ص606

(3) الأعلام للزركلي، ج4، ص310

(4) كما في ص295

كمؤلفه في الانتصار لعقيدة الأطيط؛ يقول محقق كتاب الإيضاح: «وله جزء في تصحيح حديث الأطيط».[1]

ومعنى الأطيط: الصوت الناتج عن الثقل من فوقه، وإذا صحح ابن الزاغوني عقيدة الأطيط فهو مُجسم.

لكننا سننظر في كتابه الإيضاح هل جسّم الله تعالى فيه أو لا؟

يتعرض ابن الزاغوني لمقولة هل الله تعالى جسم أو جوهر؟ فينفي هذا وينزه الله تعالى عن الجسميّة، وعن التحيز؛ يقول ابن الزاغوني: «وَقد ثَبت أَن الذَّات فِي حق الباري لَا تُوصَف بِأَنَّهَا جسم مركب يدخله الكميّة، وتتسلط عَلَيْه الْكَيْفِيَّة، وَلَا يُعلم لَه مَاهِيَّة، فالظاهر فِي صفته الَّتِي هِيَ الْوَجْه أنّها كَذَلِك لَا يُوصل لَهَا إِلَى مَاهيّة وَلَا يُوقف لَهَا على كَيْفيَّة، وَلَا تدْخلهَا التجزئة الْمَأْخُوذَة من الكميّة، لِأَنّ هَذِه إِنَّمَا هِيَ صِفَات الْجَوَاهِر المركبة أجسامًا وَالله يتنزه عَن ذَلِك».[2]

وهذا كلام جيد؛ فهو يثبت الوجه لله تعالى صفة كالقدرة والإرادة، ويفوض علمها إلى الله وليس من قبيل الجوارح.

لكنّ ابن الزاغوني قد أثبت الجهة والحد والنهاية لله تعالى، فقال: «اعلم أنّ الدليل القاطع دل على وجود الباري، وثبوتِهِ ذاتًا بحقيقة الإثباتِ، وأنّه لا يصح أن يماس المخلوقين، ولا تماسه المخلوقات، وأنّه لا بُدَّ من فصل يكون بينه وبين خلقه يمنع من جواز مماسته للأجسام والجواهر، ويقتضي انفرادَهُ بنفسه. وهذا بعينه هو الحدُّ والنهايةُ، وإنما يَغْتَرُّ الأغمارُ الذين لا خِبْرَةَ عندهم بصعوبة إضافةِ الحدِّ والغَايَةِ والنهايةِ إليه تعالى، مع إقرارهم بأنّه لا يماس الخلق

---

(1) مقدمة عصام السيد محمود لكتاب الإيضاح لابن الزاغوني، ص36، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، الأولى، 2003م.

(2) الإيضاح، ابن الزاغوني، ص282

ولا يماسونه، وأنّه متميزٌ بذاته، منفردٌ، مباين لخلقه، متنزه عن المماسة والامتزاج، وهذا مُنَاقَضَةٌ منهم في العقيدة يُسْنِدُونَهَا إلى جهلٍ بالأمر، ووقُوفٍ مع الأُنسِ، وما هذا سبيلهُ فلا يُعَوَّلُ على قائليه، ولا يوثَقُ بمرتكبيه. والقول الحقُّ والحتم الفصلُ: أنّ الباري تعالى ذات ثابتة بحقيقة الإثبات، يحيطُ الباري بها علمًا، وأنّه لا يجهل نفسه، بل يعلمها علمًا حقًّا يثبت به انفصالها، وتميزها عمَّا سواها، وأنّها جهةٌ لنفسها، قائمة بذاتها، مُستغنيةٌ بقدرتها عما يقوم بها، ويقلها ويحملها، وهذا بعينه يعطي الحد والنهاية لما ينتهي إلينا، أعْنِي الكون الكلي الدائر المحيط بالعباد، وما يحيط به علمه تعالى من غايات ذاته، فإنّه محدود بعلمه، معلوم عند نفسه، لا ينتهي إلى جهةٍ أُخرى، فإنّ ما عدا الكون الكلي وما خَلا الذات القديمة ليس بشيء، فلا يُشارُ إليه، ولا يعرف بخلاءٍ، ولا ملاءٍ، وانفرد الكون الكلي بوصف التحت؛ لأن الله وصف نفسه بالعلو، وتمدحَ به، ولا مزيدَ عندنا على هذا، وهو كافٍ في صحة العقيدة، ومُقنعٌ في قبول ما ورد به الشرعُ من وصفه بالعلو والاستواء على العرش».(1)

وهذا النص الذي يثبت فيه الحد والغاية والجهة يجعله مُجسمًا؛ ولذا تعجب منه ابن الجوزي حين قال: «قلتُ: وهذا رجل لا يدري ما يقول؛ لأنه إذا قدّر غاية وفصلاً بين الخالق والمخلوق فقد حدده، وأقرّ بأنّه جسم، وهو يقول في كتابه: إنّه ليس بجوهر، لأنّ الجوهر ما تحيز ثمّ يثبت له مكانًا يتحيز فيه. قلتُ: وهنا كلام جهل من قائله، وتشبيه محض، فما عرف هذا الشيخ ما يجب للخالق، وما يستحيل عليه».(2)

ثمّ تطرق ابن الجوزي إلى نقض مقالته هذه فقال: «فإنّ وجوده تعالى ليس كوجود الجواهر والأجسام التي لا بدّ لها من حيز، والتحت والفوق إنّما يكون فيما يقابل ويحاذي، ومن ضرورة المحاذي أن يكون أكبر من المحاذي أو أصغر أو مثله، وأنّ هذا ومثله إنّما يكون في

(1) انظر: الإيضاح، ابن الزاغوني، ص325، 326

(2) دفع شبهة التشبيه، ابن الجوزي، ص21

الأجسام، وكلّ ما يحاذي الأجسام يجوز أن يمسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها فهو حادث، إذ قد ثبت أنّ الدليل على حدوث الجواهر قبولها المماسة والمباينة. فإن أجازوا هذا عليه، قالوا بجواز حدوثه، وإن منعوا جواز هذا عليه، لم يبق لنا طريق لإثبات حدوث الجواهر، ومتى قدرنا مستغنيًا عن المحل والحيز ومحتاجًا إلى الحيز، ثمّ قلنا: إمّا أن يكونا متجاورين أومتباين، كان ذلك محالاً. فإنّ التجاور والتباين من لوازم التحيز في المتحيزات، وقد ثبت أنّ الاجتماع والافتراق من لوازم التحيز، والحق سبحانه وتعالى لا يوصف بالتحيز، لأنّه لو كان متحيزًا لم يخل إما أن يكون ساكنًا في حيزه أو متحركًا عنه، ولا يجوز أن يوصف بحركة ولا سكون، ولا اجتماع ولا افتراق، ومن جاور أو باين، فقد تناهى ذاتًا، والمتناهي إذا اختص بمقدار، استدعى مخصصًا، وكذا ينبغي أن يقال، ليس بداخل العالم، وليس بخارج منه لأنّ الدخول والخروج من لوازم المتحيزات، فهما كالحركة والسكون وسائر الأعراض التي تختص بالأجرام. وأما قولهم: خلق الأماكن لا في ذاته فثبت انفصاله عنها. قلنا: ذاته تعالى لا تقبل أن يخلق فيها شيء، ولا أن يحل فيها شيء، وقد حملهم الحس على التشبيه والتخليط».[1]

وبهذا لم يعد لابن الزاغوني دليل على ما ذهب إليه، فمنهج الرجل أقرب إلى التلبيس منه إلى التناقض.

ومما سبق نستخلص ما يأتي:

1- لم يتسرب التجسيم إلى المسلمين إلا عن طريق اليهود والنصارى.

2- كان غلاة الشيعة هم القنطرة التي دخل من خلالها التجسيم إلى البيئة الإسلاميّة.

3- لمّا كان ضعاف العقول يأخذون بالروايات دون تمحيص لها، انتشر التجسيم فيما بينهم، وعُرف هؤلاء بالحشويّة.

(1) دفع شبهة التشبيه، ابن الجوزي، ص21-23

4- خالف حشوية الحنابلة منهج الإمام أحمد؛ فأخذوا بالغث والسمين من الروايات، ولم يتوقفوا عند ما توقف عنده السلف الصالح.

5- ارتبطت ظاهرة التجسيم بالضعفاء من الرواة والكذّابين والوضاعين، وأصحاب البدع.

6- دافع أدعياء السلفيّة عن الكتب التي تتحدث وتؤكد فكرة التجسيم، وادّعوا أنّها الكتب التي تُعبر عن عقيدة السلف الصالح.

المبحث الثالث

التجسيم في فكر الكرّاميّة

تُنسب الكرّاميّة إلى مؤسسها «محمد بْن كرّام بْن عِرَاق بْن حُزَابَة بْن البَرَاء. الشيخ أبو عبد الله السِّجِسْتانيُّ»[1]، عاش في أواخر القرن الثاني الهجري حتى منتصف القرن الثالث الهجري[2]، ولا يعرف بالتحديد العام الذي ولد فيه إلا أنّ «المستشرق الفرنسي ماسنيون ذكر أنه ولد بالتقريب عام 190هـ».[3]

ولد في سجستان بأرض إيران، وفيها نشأ، ثمّ انتقل إلى خراسان وفي ذلك يقول التاج السبكي: «وَكَانَ من خبر ابْن كرام هَذَا وَهُوَ شيخ سجستانى مجسم أَنّه سمع يَسِيرًا من الحَدِيث، وَنَشَأ بسجستان، ثمَّ دخل خُرَاسَان وَأكْثر الِاخْتِلَاف إِلَى أَحْمد بن حَرْب الزَّاهِد، ثمَّ جاور بِمَكَّة خمس سِنِين، ثمَّ ورد نيسابور وَانْصَرف مِنْهَا إِلَى سجستان وَبَاعَ مَا كَانَ يملكهُ، وَعَاد إِلَى نيسابور وباح بالتجسيم».[4]

وقد أظهر بدعته هذه بين العامة؛ لأنّهم أضعف عقولاً، وأكثر الناس تصديقًا للغرائب؛ يقول تقي الدين الحصني: «وكان من غلاة المشبهة، وصار يلقي على العوام الآيات المتشابهة والأخبار التي ظواهرها يوافق عقول العوام وما ألفوه. ففطن الحذاق من العلماء، فأخذوه ووضعوه في السجن، فلبث في سجن نيسابور ثماني سنين. ثمّ لم يزل أتباعه يسعون فيه حتى

(1) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج6، ص188، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تقي الدين المقريزي، ج4، ص190

(2) انظر: التجسيم عند المسلمين مذهب الكرّاميّة، الدكتورة: سهير محمد مختار، ص15

(3) انظر: المصدر السابق، ص48

(4) طبقات الشافعية الكبرى، ابن السبكي، ج2، ص304

خرج من السجن، وارتحل إلى الشام، ومات بها في زعر، ولم يعلم به إلا خاصة من أصحابه، فحملوه ودفنوه في القدس الشريف».[1]

وتوفي «بالقدس سنة 255هـ».[2]

وقد ذكر الإمام الرازي أنّ لابن كرام «تصانيف كَثِيرَة إِلَّا أَن كَلَامه فِي غَايَة الركاكة والسقوط»[3]، ولم يصل إلينا شيء منها؛ لأنّها «أحرقت بعد تصريحه بأنّ الإيمان قول».[4]

وقد انقسمت الكرّاميّة بعد ابن كرّام إلى عدّة فرق أهمها: الإسحاقيّة، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى أبي يعقوب إسحاق بن محمشاد[5] أو مَحْمِش[6] النيسابُوري، الزَّاهد الواعظ، شيخ الكرّاميّة ورأسهم بنيسابُور[7]، وكان زاهدًا في الدنيا ومع زهده هذا كان كذّابًا يضع الحديث على رسول الله ﷺ، «قال أحمد بن علي بن مهيار الخوارزمي كان كذّابا يضع الحديث على مذهب الكرّاميّة»[8]، توفي سنة 383هـ[9]

(1) دفع شبه من شبه، تقي الدين الحصني، ص181-183

(2) تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ، ج3، ص 1191، تحقيق: محمد علي النجار، مراجعة: علي محمد البجاوي، المكتبة العلمية، بيروت.

(3) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص67

(4) التجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية، الدكتورة: سهير محمد مختار، ص62

(5) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج8، ص542

(6) تاج العروس، مرتضى الزبيدي، ج 33، ص 344، وانظر: الأعلام، الزركلي، ج1، ص296

(7) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج8، ص542

(8) لسان الميزان، ابن حجر، ج1، ص375

(9) انظر: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، ت: 768هـ، ج2، ص313، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1997 م، وانظر: تاج العروس، مرتضى الزبيدي، ج 33، ص 344

وله مُصنّف في فضائل محمد بن كرّام يقول عنه الحافظ السيوطي: «كله كذب مَوْضُوع».[1]

وكان من الفرق الشهيرة أيضًا الهيصميّة، وتنسب هذه الفرقة إلى «أبي عَبْد الله، شيخ الكرَّاميّة، وعالمهم في وقته بخُراسان»[2]، وهو الرجل الثاني من حيث الأهمية في الكرّامية بعد محمد بن كرام، وقد عاش في القرن الرابع والخامس الهجريين، وكان معاصرًا للإمامين ابن فورك وأبي إسحاق الاسفراييني[3]، ودارت بينه وبينهما مناظرات؛ يقول الذهبي: «وهو الّذي ناظر الإمام أبا بَكْر بْن فُوَرك، بحضرة السّلطان محمود بْن سُبُكْتكين».[4]

وتأتي أهمية ابن الهيصم في تاريخ الكرّامية لأنّه اجتهد في تطوير مقالة ابن كرّام ولم يكن فقط مرددًا لآرائه؛ يقول الإمام الشهرستاني: «وقد اجتهد ابن الهيصم في إرمام مقالة أبي عبد الله في كل مسألة حتى ردّها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين العقلاء مثل التجسيم».[5]

ومن فرق الكرّامية أيضًا المهاجريّة، وتنسب هذه الفرقة إلى إبراهيم بن مهاجر النيسابوري، عاش في القرن الرابع الهجري، كان معاصرًا للإمام البغدادي المتوفى سنة 429هـ؛ يقول البغدادي: «وَكَانَ في عصرنا شيخ للكرامية يعرف بابراهيم بن مهَاجر».[6]

---

(1) اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ت: 911هـ، ج1، ص418، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1996م.

(2) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج9، ص171

(3) انظر: التجسيم عند المسلمين – مذهب الكرامية، الدكتورة: سهير محمد مختار، ص87

(4) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج9، ص171

(5) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص112

(6) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص212

وهناك فرق أخرى كالعابديّة، وتنسب إلى عثمان العابد، الزرينيّة، أتباع رزين، الحيديّة، وتنسب إلى حيد بن زيد، التونيّة، وتنسب إلى أحمد التوني، السورميّة، أتباع رجل يعرف بالسورمين.

وتتفق هذه الفرق على القول بالتجسيم فهم كما يقول الإمام الرازي: «وَفِي الْجُمْلَة فهم كلهم يَعْتَقِدُونَ أَنّ الله تَعَالَى جسم، وجوهر، وَمحل للحوادث، ويثبتون لَهُ جِهَة ومكانًا، إِلَّا أَنّ العابديّة يَزْعمُونَ أَنّ الْبعد بَينه وَبَين الْعَرْش متناه. والهيصميّة يَقُولُونَ: إِنّ ذَلِك الْبعد غير متناه. وَلَهُم فِي الْفُرُوع أَقْوَال عَجِيبَة، ومدار أمرهم على المخرقة، والتزوير، وَإِظْهَار التزهد».[1]

مقالة التجسيم عند الكرّاميّة

زعم ابن كرّام وأتباعه أنّ الله تعالى جسم؛ يقول البغدادي: «إنّ ابْن كرام دَعَا أتباعه إِلى تجسيم معبوده، وَزعم أنّه جسم لَهُ حدّ وَنِهَايَة من تَحْتَهُ والجهة التي مِنْهَا يلاقى عَرْشه».[2]

وقد أطلق الكرّاميون لفظ الجسم على الله تعالى، واختلفوا فيما بينهم عن المراد بالجسم، «فقال بعضهم: على صورة الآدمي لحم، ودم. وقال بعضهم: إنّه نور. وقال بعضهم: إنّه كالبلورة في الصفاء».[3]

وذهب بعضهم كما يقول البزدوي: «إلى أنّه جسم، تسمية لا حقيقة. وقالوا: جسم لا كالأجسام».[4]

ويؤكد هذا ما ذكره أبو المعين النسفي من أنّ بعضهم قال: «إنّه جسم ولا نعني بقولنا إنّه جسم أنّه متبعض متجزئ متركب بل نريد أنّه القائم بالذات».[1]

---

(1) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص67

(2) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص203

(3) أصول الدين للبزدوي، ص33

(4) نفس المصدر السابق، ص34

وهؤلاء الذين أطلقوا اسم الجسم على الله تعالى ولم يريدوا به المتجزئ والمتركب هم المقاربون منهم كالهيصمية الذين قالوا إنّ معنى الجسم القائم بالنفس؛ يقول الشهرستاني: «وقد اجتهد ابن الهيصم في إرمام مقالة أبي عبد الله في كل مسألة حتى ردها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيها بين العقلاء مثل التجسيم فإنّه قال: أراد بالجسم: القائم بالذات».[2]

وزعمهم أنّ معنى الجسم القيام بالنفس ما هو إلا تلبيس على العقلاء كما يقول الشهرستاني[3]؛ لأنّ هؤلاء لهم معنى خاص في القيام بالنفس، وبنوا عليه أحكامًا، فمن حكم القائمين بأنفسهما كما يقول الشهرستاني: «أن يكونا متجاورين أو متباينين.

فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش، وحكم بعضهم بالتباين، وربما قالوا: كلّ موجودين فإمّا أن يكون أحدهما بحيث الآخر كالعرض مع الجوهر، وإمّا أن يكون بجهة منه، والباري تعالى ليس بعرض إذ هو قائم بنفسه، فيجب أن يكون بجهة من العالم.

ثمّ أعلى الجهات وأشرفها جهة فوق، فقلنا هو بجهة فوق بالذات حتى إذا رؤي رؤي من تلك الجهة».[4]

فقد أعطوا حكم الأجسام الحقيقية لله تعالى حيث إنّهم كما يقول الآمدي: «اتفقوا على أنّ الله تعالى مستقر على العرش مماس له من الصفحة العليا وأنّه بجهة فوق بذاته، وأنّه مما تجوز عليه الحركة والانتقال، والنزول».[5]

(1) تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي، ج1، ص273

(2) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص112

(3) نهاية الإقدام، الشهرستاني، ص122

(4) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص109

(5) أبكار الأفكار، الآمدي، ج5، ص94

وادعاؤهم أنّ معنى الجسم هو القائم بالنفس بعد هذا لا يكون إلا تزويرًا وتدليسًا على العقلاء، ولذلك يقول الشهرستاني: «فليس ينجيه من هذه المخازي تزويرات ابن هيصم، فليس يريد بالجسميّة القائم بالنفس».(1)

ومعنى المماسة للعرش أي أنّه «فِي مَكَان مُمَاسٍّ لعَرْشِه فَوقَه»(2)، والمماسة هي الملامسة يقال: «ماسَّ الشَّخصُ وغيرُه الشَّيءَ: مسَّه، لامَسه ولقيه بجسمه»(3)، وقد أبدل أصحاب ابن كرّام لفظ المماسة بلفظ الملاقاة منه للعرش، وقالوا: «لَا يَصح وجود جسم بَينه وَبَين الْعَرْش إِلَّا بَأن يُحِيط الْعَرْش إِلى أسفل»(4)، ولا فرق بين المماسة والملاقاة يقول الاسفراييني: «وَلما نظر أَتْبَاعه إليه فرّوا مِمَّا فِيهِ من الشنعة. فَقَالُوا: لَا نقُول أَنّه مماس للعرش، وَلَكنَّا نقُول أَنّه ملاق للعرش. وليت شعري أَيّ تَفْرِقَة بَينهمَا لَوْلَا غباوة الْخلق وغفلتهم عَن التَّحْقِيق».(5)

ثمّ اختلفوا بعد ذلك، هل امتلأ به العرش أو أنّه على بعض العرش؟ فمنهم «من قال إنّه على بعض أجزاء العرش. وقال بعضهم: امتلأ العرش به، وصار المتأخرون منهم إلى أنّه تعالى بجهة فوق، وأنّه محاذ للعرش. ثم اختلفوا فقالت العابدية: إنّ بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولاً بالجواهر لاتصلت به. وقال محمد بن الهيصم: إنّ بينه وبين

(1) نهاية الإقدام، الشهرستاني، ص122

(2) تاج العروس، مرتضى الزبيدي، ج 33، ص 345

(3) معجم اللغة العربية المعاصرة، الدكتور: أحمد مختار عبد الحميد عمر، ج3، ص 2097، عالم الكتب،الأولى، 2008م.

(4) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص204

(5) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر طاهر بن محمد الاسفراييني، ص112

العرش بُعدًا لا يتناهى[1]، وإنّه مباين للعالم بينونة أزلية، ونفي التحيز والمحاذاة، وأثبت الفوقية والمباينة».[2]

ومن الكرّامية «من زعم أَنّ كل الْعَرْش مَكَان لَهُ، وأنّه لَو خلق بإزاء الْعَرْش عروشًا موازية لعرشه لَصَارَتْ العروش كلهَا مَكَانا لَهُ؛ لأنّه أكبر مِنْهَا كلهَا. وَهَذَا القَوْل يُوجب عَلَيْهِم أن يكون عَرْشه الْيَوْم كبعضه في عرضه. وَمِنْهُم من قَالَ: إِنَّه لَا يزِيد على عَرْشه في جِهَة المماسة وَلَا يفضل مِنْهُ شيء على الْعَرْش وَهَذَا يقتضي أن يكون عرضه كعرض الْعَرْش».[3]

وقد وصف ابن كرّام معبوده بالثقل[4]؛ يقول البغدادي: «أعجب من هَذَا كُله أَنّ ابْن كرّام وصف معبوده بالثقل؛ وَذَلِكَ أنّه قَالَ في كتاب عَذَاب الْقَبْر في تَفْسِير قَول الله عز وَجل: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ۝١﴾ (الانفطار: 1) أنّها انفطرت من ثقل الرَّحْمَن عَلَيْهَا».[5]

وقد فسر الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ (طه: 5) بالاستقرار؛ يقول الشهرستاني: «نصّ أبو عبد الله على أنّ معبوده على العرش استقرارًا، وعلى أنّه بجهة فوق ذاتًا، وأطلق عليه اسم الجوهر».[6]

وزعم ابن الهيصم أنّهم يؤمنون بالصورة، والوفرة، والجوف، واليدين، واستقلال العرش بالرحمن، لورود الخبر بها، وفي هذا يقول الشهرستاني: «وزعم ابن الهيصم أنّ الذي أطلقه المشبهة على الله عز وجل من: الهيئة، والصورة، والجوف، والاستدارة، والوفرة، والمصافحة،

(1) اللاَّمتناهي هو ما لا يمكن أن تكون له نهاية. انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، الدكتور: أحمد مختار عمر، ج3، ص 2297

(2) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص109

(3) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص204

(4) الثِّقَل: نَقِيضُ الخِفَّة، تَقُولُ: ثَقُلَ الشيءُ ثِقَلًا وثَقَالَة، فَهُوَ ثَقِيل. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص85

(5) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص206

(6) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص108

والمعانقة، ونحو ذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من: أنّه خلق آدم بيده، وأنّه استوى على عرشه، وأنّه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق. وذلك أنّا لا نعتقد من ذلك شيئًا على معنى فاسد: من جارحتين وعضوين؛ تفسيرًا لليدين، ولا مطابقة للمكان واستقلال العرش بالرحمن تفسيرًا للاستواء ولا ترددًا في الأماكن التي تحيط به تفسيرًا للمجيء، وإنّما ذهبنا في ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف وتشبيه، وما لم يرد به القرآن والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة».[1]

وهي مغالطات وتزويرات؛ لأنّهم أثبتوا الجسمية لله تعالى، وحملوا النصوص على المعنى الفاسد الذي لا يحتمل إلا الجارحة ثمّ قالوا إننا لا نثبت الجارحة!

ثم إنّهم لمّا غالطوا وقالوا نثبت ما أثبته القرآن والخبر لله أثبتوا أشياء لم يثبتها القرآن والخبر كاستقلال العرش للرحمن، ومن أين لهم تفسير استوى باستقرّ، واستقلّ العرش به؟ ومن أين لهم إثبات الثقل؟

ثمّ إنّهم لم يميزوا بين خبر صحيح وخبر غير صحيح، فأثبتوا ما لم يثبته الخبر الصحيح، فدعوى ابن الهيصم متابعة القرآن والسنة دعوى مردودة.

ومما سبق نستخلص ما يأتي:

1- أجمعت فِرق الكرّاميّة على أنّ الله تعالى جسم، وأنّ له صورة، وأثبتوا له الجوارح والأعضاء، وأنّه في جهة الفوق، وله حدّ ونهاية من تحته؛ لأنّه من جهة التحت يلاقي العرش.

2- حاول المُقاربون من الكرّاميّة التخفيف من شناعة مقالة ابن كرّام، فقالوا معنى الجسم إنّه القائم بالنفس، وهذا التأويل ليس إلا تعمية على العامة، وإلا فإنّهم أعطوا أحكام وخصائص الأجسام لله تعالى من استقرار على العرش، ومماسة له من الصفحة العليا، وأنّه يتحرك وينتقل وينزل، وكلّها من خصائص الأجسام المخلوقة الحادثة، ومنزّه عنها الخالق

(1) نفس المصدر السابق، ج1، ص112

القديم جلّ جلاله.

الباب الثاني

شُبه المجسمة وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها

ويتكون من فصلين:

الفصل الأول: الشُبه النقليّة وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها.

الفصل الثاني: الشُبه العقليّة وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها.

الفصل الأول

الشُّبه النقليّة وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها.

ويتكون من أربعة مباحث:

المبحث الأول:

المحكم والمتشابه وآيات الصفات

المبحث الثاني:

شُبه المجسمة على إثبات الصورة لله وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها.

المبحث الثالث:

شُبه المجسمة على إثبات الأبعاض والأجزاء لله وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها.

المبحث الرابع:

شُبه المجسمة حول أفعال الله واستلزام التجسيم وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها.

المبحث الأول

المُحكم والمُتشابه وآيات الصفات

على الرغم من اختلاف المجسمة في مصادر التجسيم، إلا أنّ معظمهم زعم أنّ النصوص النقليّة هي مصدر قولهم بالتجسيم، وقد سبق أن نقلتُ مقالة ابن الهيصم من الكرّاميّة في ذلك، وسبق أيضًا نقل بعض عبارات أبي يعلى الفرّاء، وقد آمن الحشويّة كما سبق أن بينتُ أنّ العقل لا دور له عندهم، ومن ثمّ قدّمت الشُبه النقليّة على الشُبه العقلية.

وقبل عرض شبههم النقليّة أرى أنّه من المناسب أن ألقي الضوء على النصوص الموهمة للتشبيه هل هي من المحكم أو من المتشابه؟ لأنّ هذا هو المدخل الذي دخل منه المجسمة لإثبات جسميّة الله تعالى، وإثبات الأبعاض والأجزاء والكيفيّة، ومنه نعرف مدى متابعة الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة للسلف الصالح أو لا.

والأساس في موضوع المحكم والمتشابه هو قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾ (آل عمران: 7)

فالآية الكريمة قد ذكرت أنّ من آيات القرآن الكريم آيات محكمات، وأخرى هي الآيات المتشابهات.

وعليه أتحدث عن تعريف المحكم والمتشابه، وهل آيات الصفات من المحكم أو من المتشابه؟ وما هو موقف الإمام ابن تيمية من قضية المحكم والمتشابه؟ وما هو موقف أدعيّاء السلفية من القضية؟

تعريف المُحكم والمُتشابه

المُحكم في اللغة:

المُحكم اسم مفعول من الإحكام وهو في الأصل المنع والرد؛ يقول ابن منظور: «وَالْعَرَبُ تَقُولُ: حَكَمْتُ وأَحْكَمْتُ وحَكَّمْتُ بِمَعْنَى مَنَعْتُ وَرَدَدْتُ، وَمِنْ هَذَا قِيلَ لِلْحَاكِمِ بَيْنَ النَّاسِ حاكِمٌ، لأَنه يَمْنَعُ الظَّالِمَ مِنَ الظُّلْمِ ... قَالَ الأَصمعي: أَصل الْحُكُومَةِ رَدُّ الرَّجُلِ عَنِ الظُّلْمِ، قَالَ: وَمِنْهُ سُمِّيَتْ حَكَمَةُ اللِّجَامِ لأَنها تَرُدُّ الدَّابَّةَ ... وقال الأزهري: وحَكَمَ الشَّيْءَ وأَحْكَمَهُ، كِلَاهُمَا: مَنَعَهُ مِنَ الْفَسَادِ».[1]

وَسُمِّيَتِ الْحِكْمَةُ حِكْمَةً «لِأَنَّهَا تَمْنَعُ عَمَّا لَا يَنْبَغِي»[2]، أو «لِمَنْعِهَا النَّفْسَ مِنْ هَوَاهَا».[3]

المُتشابه في اللغة:

المُتشابه اسم فاعل من التّشابه، وهو التماثل بين الشيئين؛ قال ابن منظور: «الشِّبْهُ والشَّبَهُ والشَّبِيهُ: المِثْلُ، وَالْجَمْعُ أَشْباهٌ. وأَشْبَه الشيءُ الشيءَ: مَاثَلَهُ.

وَفِي الْمَثَلِ: مَنْ أَشْبَه أَباه فَمَا ظَلَم. وأَشْبَه الرجلُ أُمَّه: وَذَلِكَ إِذَا عَجَزَ وضَعُفَ ... واشْتَبَه عَلَيَّ وتَشابَه الشيئانِ واشْتَبَها: أَشْبَهَ كلُّ واحدٍ مِنْهُمَا صاحِبَه. وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ﴾ (الأنعام: 99) وشَبَّهه إِياه وشَبَّهَه بِهِ مَثَّلَهُ. والمُشْتَبِهاتُ مِنَ الأُمور: المُشْكِلاتُ. والمُتشابِهاتُ: المُتَماثِلاتُ.

وتَشَبَّهَ فلانٌ بِكَذَا. والتَّشْبِيهُ: التَّمْثِيلُ».[4]

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج13، ص503، 143 باختصار.

(2) مفاتيح الغيب، الإمام فخر الدين الرازي، ج7، ص138

(3) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الإمام النووي، ج12، ص2

(4) لسان العرب، ابن منظور، ج12، ص141، 143 باختصار.

وسُمي المتشابه متشابهًا؛ لصعوبة تمييز الإنسان بين المتشابهين، فيحار الذهن في فصل كلا المتماثلين عن الآخر؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ (البقرة: 70)، وفي هذا يقول الفخر الرازي: «ثُمَّ لَمَّا كَانَ مِنْ شَأْنِ الْمُتَشَابِهَيْنِ عَجْزُ الْإِنْسَانِ عَنِ التَّمْيِيزِ بَيْنَهُمَا سُمِّيَ كُلُّ مَا لَا يَهْتَدِي الْإِنْسَانُ إِلَيْهِ بِالْمُتَشَابِهِ، إِطْلَاقًا لِاسْمِ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبَّبِ».(1)

المعنى الاصطلاحي للمحكم والمتشابه:

اختلف العلماء في تحديد معنى المحكم والمتشابه على أقوال كثيرة، منها:

1- المحكم: الواضح الدلالة الظاهر الذي لا يحتمل النسخ، والمتشابه: الخفي الذي لا يدرك معناه عقلاً ولا نقلاً، وهو ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة والحروف المقطعة في أوائل السور. وإلى هذا ذهب الأحناف كما قال الآلوسي في تفسيره.(2)

2- الْمُحْكَمُ: مَا عُرِفَ الْمُرَادُ مِنْهُ؛ إِمَّا بِالظُّهُورِ، وَإِمَّا بِالتَّأْوِيلِ. وَالْمُتَشَابِهُ: مَا اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهِ، كَقِيَامِ السَّاعَةِ وَخُرُوجِ الدَّجَّالِ وَالْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ.(3) وقد عزا هذا الرأي الزرقاني إلى أهل السنّة وأنّه المختار عندهم.(4)

3- المحكم: ما لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا من التأويل، أمّا المتشابه: فهو ما احتمل أوجها. وقد قال فيه الزرقاني رحمه الله: «ويجري عليه أكثر الأصوليين».(5)

---

(1) مفاتيح الغيب، الإمام فخر الدين الرازي، ج7، ص138

(2) انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي ت: 1270هـ، ج2، ص80، 179، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1415 هـ.

(3) الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي ت: 911هـ، ج3، ص4، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م.

(4) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزُّرْقاني ت: 1367هـ، ج2، ص272، عيسى البابي الحلبي.

(5) مناهل العرفان، الزرقاني، ج2، ص272

4- المحكم: ناسخ القرآن، وحلاله وحرامه، وأحكامه وَحُدُودُهُ وَفَرَائِضُهُ، وَمَا يُؤْمَرُ بِهِ وَيُعْمَلُ بِهِ. وَالْمُتَشَابِهُ: الْمَنْسُوخَ وَالْمُقَدَّمُ مِنْهُ وَالْمُؤَخَّرُ، وَالْأَمْثَالُ فِيهِ وَالْأَقْسَامُ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يُعْمَلُ بِهِ. وهو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما.(1)

5- المحكم: ما كانت دلالته راجحة وهو النص(2) والظاهر.(3) أمّا المتشابه فما كانت دلالته غير راجحة وهو المُجمل(4)والمُؤول والمُشكل.(5) وهو رأي الإمام الرازي(6)، وهذا الرأي مختار عند جملة من المحققين؛ يقول الزرقاني: «نحن إذا نظرنا في هذه الآراء لا نجد

(1) انظر: تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، ت: 774هـ، ج2، ص4، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، الأولى، 1419 هـ.

(2) النص: ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، كزيد في رأيتُ زيدًا. انظر: شرح الورقات، جلال الدين المحلي، ص88، مكتبة نزار مصطفى الباز.

(3) الظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر، كالأسد في رأيت اليوم أسدًا، فإنّه ظاهر في الحيوان المفترس، لأنّ المعنى الحقيقي محتمل للرجل الشجاع بدله، فإن حمل اللفظ على المعنى الآخر سمي مؤولاً. انظر: شرح الورقات، جلال الدين المحلي، ص89

(4) المجمل: ما يفتقر إلى البيان، نحو {ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} فإنّه يحتمل الأطهار والحيض لاشتراك القرء بين الحيض والطهر. انظر: شرح الورقات، جلال الدين المحلي، ص88

(5) هو كما يقول الإمام الرازي: «الْمُشْكِلُ بِأَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ بِأَصْلِ وَضْعِهِ رَاجِحًا فِي أَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ، وَمَرْجُوحًا فِي الْآخَرِ، ثُمَّ كَانَ الرَّاجِحُ بَاطِلًا، وَالْمَرْجُوحُ حَقًّا، وَمِثَالُهُ مِنَ الْقُرْآنِ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ} [الْإِسْرَاءِ: 16] فَظَاهِرُ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّهُمْ يُؤْمَرُونَ بِأَنْ يَفْسُقُوا، وَمُحْكَمُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ} [الْأَعْرَافِ: 28] رَدًّا عَلَى الْكُفَّارِ فِيمَا حُكِيَ عَنْهُمْ {وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَاللَّهُ أَمَرَنا بِها} [الْأَعْرَافِ: 28] وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: {نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ} [التَّوْبَةِ: 67] وَظَاهِرُ النِّسْيَانِ مَا يَكُونُ ضِدًّا لِلْعِلْمِ، وَمَرْجُوحُهُ التَّرْكُ وَالْآيَةُ الْمُحْكَمَةُ فِيهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا} [مَرْيَمَ: 64] وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنْسى} [طه: 52]». مفاتيح الغيب، الرازي، ج7، ص139

(6) انظر: مفاتيح الغيب، الرازي، ج7، ص138، 139

بينها تناقضًا ولا تعارضًا بل نلاحظ بينها تشابها وتقاربًا، بيد أنّ رأي الرازي أهداها سبيلاً وأوضحها بيانًا؛ لأنّ أمر الإحكام والتشابه يرجع فيما نفهم إلى وضوح المعنى المراد للشارع من كلامه وإلى عدم وضوحه، وتعريف الرازي جامع مانع من هذه الناحية لا يدخل في المحكم ما كان خفيًا ولا في المتشابه ما كان جليًا؛ لأنّه استوفى وجوه الظهور والخفاء استيفاء تامًا في بيان تقسيمه الذي بناه على راجح ومرجوح، والذي أعلن لنا منه أنّ الراجح ما كان واضحًا لا خفاء فيه، وأنّ المرجوح ما كان خفيًا لا جلاء معه».(1)

وقد اختاره أيضًا العلاّمة الدكتور إبراهيم عبد الرحمن خليفة حيث قال: «نختار لك من هذه العبارات آخرها والتي هي أشد تفصيلاً في هذا الباب، أعني تفصيل الفخر الرازي؛ لشأن القول من حيث الوضوح والخفاء، وإعطاؤه ما وضح منه صفة الإحكام ولنقيضه صفة التشابه».(2)

وإذا كانت هذه التعريفات لا يوجد تناقض أو تعارض فيما بينها، فإنّ المحكم ما لم ينسخ من القرآن الكريم، وحلاله وحرامه، وفرائضه، وما كانت دلالته واضحة، والمتشابه هو منسوخ القرآن، وما خفيت دلالته بنوع ما من الخفاء، ومن المتشابه ما يمكن رده إلى المحكم فيعلم معناه، ومنه ما لا يعلمه إلا الله – تعالى – كعلم الله بوقت قيام الساعة، ووقت خروج الدجال، والحروف المقطّعة التي هي في فواتح السور.

تعريف الإمام ابن تيمية للمحكم والمتشابه

يعرض الإمام ابن تيمية لقضية المحكم والمتشابه فيُعرّف المحكم والمتشابه من خلال تقسيمهما فيرى أنّ المحكم ثلاثة أنواع، يقابله ثلاثة من المتشابه وهي على النحو التالي:

(1) مناهل العرفان، الزرقاني، ج2، ص275، 276

(2) الإحسان في مباحث من علوم القرآن، الدكتور: إبراهيم عبد الرحمن خليفة، ص284، الأولى، 2002م بدون ذكر اسم دار الطبع.

الأول: المحكم: ما ينسخ ما يلقيه الشيطان في قلب الرسول أو النبي، وما يلقيه الشيطان هو المتشابه، ويستخرجه من قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٥٢﴾ (الحج: 52)

يقول ابن تيمية: «الْمُحْكَمَ هُنَا ضِدَّ الَّذِي نَسَخَهُ اللَّهُ مِمَّا أَلْقَاهُ الشَّيْطَانُ؛ وَلِهَذَا قَالَ طَائِفَةٌ مِنْ الْمُفَسِّرِينَ الْمُتَقَدِّمِينَ: إنَّ الْمُحْكَمَ هُوَ النَّاسِخُ والْمُتَشَابِهَ الْمَنْسُوخُ. أَرَادُوا وَاَللَّهُ أَعْلَمُ قَوْلَهُ: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ﴾ وَالنَّسْخُ هُنَا رَفْعُ مَا أَلْقَاهُ الشَّيْطَانُ لَا رَفْعُ مَا شَرَعَهُ اللَّهُ».(1)

وهذا النوع لم يضرب له ابن تيمية مثالاً؛ لأنّه كما يقول ابن تيمية: «قَدْ اتَّفَقَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّهُ لَا يَسْتَقِرُّ فِيمَا بَلَّغَهُ بَاطِلٌ سَوَاءٌ قِيلَ: إنَّهُ لَمْ يَجْرِ عَلَى لِسَانِهِ مِنْ هَذَا الْإِلْقَاءِ مَا يَنْسَخُهُ اللَّهُ أَوْ قِيلَ: إنَّهُ جَرَى مَا يَنْسَخُهُ اللَّهُ. فَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ قَدْ نَسَخَ اللَّهُ مَا أَلْقَاهُ الشَّيْطَانُ وَأَحْكَمَ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاَللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ وَلِهَذَا كَانَ كُلُّ مَا يَقُولُهُ فَهُوَ حَقٌّ».(2)

ومعنى عدم استقرار الباطل أنّه لا وجود له في القرآن الكريم، فلا يوجد متشابه من هذا النوع، وإنّما القرآن الكريم كله محكم، وقد ذكره الإمام ابن تيمية - فيما أرى - لتبيين المعنى الاصطلاحي للمحكم والمتشابه، ولتوضيح أنّ القرآن الكريم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

---

(1) الإكليل في المتشابه والتأويل، الإمام ابن تيمية، ص8، 9، تحقيق: محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية. وانظر: مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج13، ص272

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج18، ص7

الثاني: المحكم: ما بقي حكمه التشريعي، والمتشابه: ما نُسخ ورفع حكمه؛ يقول ابن تيمية: «جَعَلَ اللهُ الْآيَاتِ قِسْمَيْنِ: مُحْكَمًا وَمُتَشَابِهًا كَمَا قَالَ: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ (آل عمران: 7)، وَهَذِهِ الْمُتَشَابِهَاتُ مِمَّا أَنْزَلَهُ الرَّحْمَنُ لَا مِمَّا أَلْقَاهُ الشَّيْطَانُ وَنَسَخَهُ اللَّهُ. فَصَارَ الْمُحْكَمُ فِي الْقُرْآنِ تَارَةً يُقَابَلُ بِالْمُتَشَابِهِ وَالْجَمِيعُ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَتَارَةً يُقَابَلُ بِمَا نَسَخَهُ اللَّهُ مِمَّا أَلْقَاهُ الشَّيْطَانُ».[1]

وقد ضرب ابن تيمية على هذا مثالاً بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ (البقرة: 180)

فهذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ (النساء: 11)؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «فَلَا يُعْرَفُ فِي شَيْءٍ مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ أَنَّهُ نَسَخَهُ إلَّا قُرْآنٌ. وَالْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ مَنْسُوخَةٌ بِآيَةِ الْمَوَارِيثِ كَمَا اتَّفَقَ عَلَى ذَلِكَ السَّلَفُ».[2]

وبناء عليه فآية المواريث من المحكم، وآية الوصية للوالدين والأقربين من المتشابه.

الثالث: المحكم: هو ما كان معناه واضحًا جليًّا، والمتشابه: ما كان فيه نوع خفاء؛ يقول ابن تيمية: «إنَّ مِنْ النُّصُوصِ مَا مَعْنَاهُ جَلِيٌّ وَاضِحٌ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ إلَّا وَجْهًا وَاحِدًا لَا يَقَعُ فِيهِ اشْتِبَاهٌ وَمِنْهَا مَا فِيهِ خَفَاءٌ وَاشْتِبَاهٌ يَعْرِفُ مَعْنَاهُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ».[3] ويُعلق ابن تيمية على هذا الكلام قائلاً: «فَإِنَّ هَذَا تَفْسِيرٌ صَحِيحٌ».[4]

---

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج13، ص273، والإكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية، ص11

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج17، ص184

(3) نفس المصدر السابق، ج17، ص418

(4) نفس المصدر السابق، ج17، ص418، وجاء في طبعة دار الطباعة المحمدية لتفسير سورة الإخلاص لابن تيمية نص تعليقه هكذا: «فإنّ هذا مستقيم صحيح». ص147، تقديم الدكتور: محمد عبد المنعم خفاجي، تصحيح الشيخ: طه يوسف شاهين.

وضرب مثالاً على المتشابه من هذا النوع بقصة وفد نصارى نجران الذين تأولوا كلمة (نحن) بالجمع وهي للمفرد المعظم لنفسه وللجمع أيضًا فاشتبه عليهم ذلك، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «وَرُوِيَ أَنَّ مِنْ النَّصَارَى الَّذِينَ وَفَدُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي وَفْدِ نَجْرَانَ مَنْ تَأَوَّلَ (إنَّا ونَحْنُ) عَلَى أَنَّ الْآلِهَةَ ثَلَاثَةٌ؛ لِأَنَّ هَذَا ضَمِيرُ جَمْعٍ. وَهَذَا تَأْوِيلٌ فِي الْإِيمَانِ بِاَللَّهِ فَأُولَئِكَ تَأَوَّلُوا فِي الْيَوْمِ الْآخِرِ وَهَؤُلَاءِ تَأَوَّلُوا فِي اللَّهِ.

وَمَعْلُومٌ أَنَّ: (إنَّا ونَحْنُ) مِنْ الْمُتَشَابِهِ؛ فَإِنَّهُ يُرَادُ بِهَا الْوَاحِدُ الَّذِي مَعَهُ غَيْرُهُ مِنْ جِنْسِهِ، وَيُرَادُ بِهَا الْوَاحِدُ الَّذِي مَعَهُ أَعْوَانُهُ وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا مِنْ جِنْسِهِ، وَيُرَادُ بِهَا الْوَاحِدُ الْمُعَظِّمُ نَفْسَهُ الَّذِي يَقُومُ مَقَامَ مَنْ مَعَهُ غَيْرُهُ لِتَنَوُّعِ أَسْمَائِهِ الَّتِي كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا يَقُومُ مَقَامَ مُسَمًّى فَصَارَ هَذَا مُتَشَابِهًا؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ وَاحِدٌ وَالْمَعْنَى مُتَنَوِّعٌ.

والْأَسْمَاءُ الْمُشْتَرِكَةُ فِي اللَّفْظِ هِيَ مِنْ الْمُتَشَابِهِ وَبَعْضُ الْمُتَوَاطِئَةِ[1] أَيْضًا مِنْ الْمُتَشَابِهِ».[2]

فالتشابه بناء على هذا أمر نسبي يختلف من فرد لآخر، فما يشتبه على واحد لا يشتبه على الآخر، ولا يوجد في القرآن الكريم متشابه لا يُعلم معناه؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «فِي الْمُتَشَابِهَاتِ قَوْلَانِ: " أَحَدُهُمَا " أَنَّهَا آيَاتٌ بِعَيْنِهَا تَتَشَابَهُ عَلَى كُلِّ النَّاسِ. و" الثَّانِي " - وَهُوَ الصَّحِيحُ - أَنَّ التَّشَابُهَ أَمْرٌ نِسْبِيٌّ فَقَدْ يَتَشَابَهُ عِنْدَ هَذَا مَا لَا يَتَشَابَهُ عِنْدَ غَيْرِهِ وَلَكِنْ ثَمَّ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ لَا تَشَابُهَ فِيهَا عَلَى أَحَدٍ وَتِلْكَ الْمُتَشَابِهَاتُ إذَا عُرِفَ مَعْنَاهَا صَارَتْ غَيْرَ مُتَشَابِهَةٍ؛ بَلْ الْقَوْلُ كُلُّهُ مُحْكَمٌ كَمَا قَالَ: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ (هود:1)».[3]

(1) المتواطئ: هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية، كالإنسان، والشمس؛ فإن الإنسان له أفراد في الخارج، وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن، وصدقها عليها أيضًا بالسوية. انظر التعريفات، الجرجاني، ص167

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج13، ص276

(3) نفس المصدر السابق، ج13، ص144

ويفسر ما ورد عن السلف من قولهم لا يعلم تأويله إلا الله بقوله: «وَمَنْ قَالَ مِنْ السَّلَفِ إنَّ الْمُتَشَابِهَ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلَّا اللَّهُ فَقَدْ أَصَابَ أَيْضًا؛ وَمُرَادُهُ بِالتَّأْوِيلِ مَا اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهِ، مِثْلَ وَقْتِ السَّاعَةِ وَمَجِيءِ أَشْرَاطِهَا وَمِثْلَ كَيْفِيَّةِ نَفْسِهِ وَمَا أَعَدَّهُ فِي الْجَنَّةِ لِأَوْلِيَائِهِ».(1)

فابن تيمية في تقسيمه للمحكم والمتشابه لم يخرج عن تعريفات العلماء لهما؛ فيتفق معهم في أنّ الْمُحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ، وأيضًا المحكم هو ما كان واضحًا في دلالته، والمتشابه ما كان خافيًا في دلالته، ويرى أيضًا أنّ من المتشابه ما لا يعلمه إلا الله، كوقت قيام الساعة وغيرها.

متابعة أدعياء السلفيّة لابن تيمية في تعريف المحكم والمتشابه لابن تيمية

تابع أدعياء السلفيّة ابن تيمية في تفسيره للمحكم والمتشابه، ولا أعلم أنّ أحدًا منهم قد خرج عن فهم ابن تيمية لهذه القضية، وهذا نص أحدهم عندما يعرف بالمحكم والمتشابه فيقول: «الْمُحكَمُ أقسامٌ ثلاثة، ويقابل كلَّ واحد منها نوعٌ من المتشابه: فالإِحكام تارة يكون في التنزيل، ويقابله ما يلقيه الشيطان مما نسخَهُ الله وأزالَهُ. وتارةً يكون في إِبقاء التنزيل، ويقابلُهُ المنسوخُ الذي هو رَفع ما شُرِعَ. وتارةً يكونُ في التأويل، ومعناه تمييز الحقيقةِ المقصودة حتى لا تَشتَبَهَ بغيرها، ويُقابلُها الآياتُ المتشابهات، أي: التي تشبه هذا، وتشبه ذاك، فتكون محتملة للمعنيين ... والتشابه أمرٌ نسبي إِضافي، فقد يَشْتَبِهُ على إِنسان، ما لا يَشتبِهُ على غيره، وقد يكون في القرآن آياتٌ كثيرة لا يَعْلَمُ معناها كثيرٌ من العلماء، فضلًا عن غيرهم، وليس ذلك في آية معينة، بل قد يُشكِلُ على هذا ما يَعْرِفُه ذلك، وذلك تارة قد يكون لغرابة في اللفظ، وتارة لاشتباه المعنى بغيره، وتارة لشبهةٍ في نفس الإِنسان تَمنَعُه من معرفة الحق، وتارة لعدم التدبّر التام، وتارة لغير ذلك من الأسباب، ولكن ذلك لا يعني أنّ معرفة

(1) نفس المصدر السابق، ج13، ص144

المعنى المقصود من هذه الآيات مستحيلٌ لا يمكن دركُهُ كما يدَّعي ذلك من يدَّعيه مِن المتكلمين».[1]

هل آيات الصفات من المُحكم أو من المُتشابه؟

يرى المجسمة أنّ الآيات التي تدل على بعضٍ نفسي كالروح والنفس، أو بعضٍ جسمي كالعين واليد والساق، أو فعلٍ نفسي كالغضب والعجب، أو فعلٍ جسمانيّ كالاستواء والمجيء على حقيقتها، فاليد كيد المخلوق وكذلك الاستواء، والغضب وأنّه لا تشابه فيها بل هي من المحكمات؛ وقد سبق أن عرضت مقالة مجسمة الشيعة والحشويّة والكرّامية فلا داعي للتكرار.

ويرى أكثر العلماء[2] كما يقول الشيخ أبو زهرة رحمه الله: «أنّ آيات الصفات التي توهم التشبيه هي من المتشابه».[3]

والمتشابه يفوض علمه إلى الله تعالى؛ وهذا هو مذهب السلف الصالح، وحاصله كما يقول الإمام الرازي: «حَاصِل هَذَا الْمَذْهَب أَنّ هَذِه المتشابهات يجب الْقطع فِيهَا بِأَنّ مُرَاد الله تَعَالَى مِنْهَا شَيْء غير ظواهرها، ثمَّ يجب تَفْوِيض مَعْنَاهَا إِلَى الله تَعَالَى، وَلَا يجوز الْخَوْض فِي تَفْسِيرهَا».[4]

(1) مجمل اعتقاد أئمة السلف، عبد الله بن عبد المحسن بن عبد الرحمن التركي، ص149، 150، باختصار، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الثانية، 1417هـ.

(2) وهو المعتمد عند الحنابلة؛ يقول ابن قدامة: «والصحيح: أنّ المتشابه: ما ورد في صفات الله». انظر: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن قدامة المقدسي، ج1، ص215، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الثانية 2002م.

(3) زهرة التفاسير، الإمام محمد أبو زهرة، ج2، ص1115، دار الفكر العربي.

(4) أساس التقديس، الفخر الرازي، ص333

ويرى الإمام ابن تيمية أنّ آيات الصفات من المُحكم وليست من المُتشابه؛ فيقول رحمه الله: «فَإِنِّي مَا أَعْلَمُ عَنْ أَحَدٍ مِنْ سَلَفِ الْأُمَّةِ، وَلَا مِنْ الْأَئِمَّةِ لَا أَحْمَد بْنِ حَنْبَلٍ وَلَا غَيْرِهِ، أَنَّهُ جَعَلَ ذَلِكَ (آيات الصفات) مِنْ الْمُتَشَابِهِ».(1)

وإذا كانت آيات الصفات عنده من المحكم فيجب إثبات ظواهرها، ويرى أنّ هذا هو مذهب السلف الصالح؛ يقول ابن تيمية: «مَذْهَبَ السَّلَفِ إجْرَاؤُهَا عَلَى ظَاهِرِهَا مَعَ نَفْيِ الْكَيْفِيَّةِ وَالتَّشْبِيهِ عَنْهَا، وَاَللَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ أَنِّي قَدْ بَالَغْتُ فِي الْبَحْثِ عَنْ مَذَاهِبِ السَّلَفِ فَمَا عَلِمْتُ أَحَدًا مِنْهُمْ خَالَفَ ذَلِكَ».(2)

وتابعه في إجراء آيات الصفات على ظواهرها أدعياء السلفيّة؛ كابن عثيمين الذي يقول: «نصوص الصفات تجري على ظاهرها اللائق بالله تعالى بلا كيف؛ كما اشتهر عنهم قولهم: "أمروها كما جاءت بلا كيف". وهذه القاعدة تجري على كلّ فرد من أفراد النصوص، وإن لم ينصوا عليه بعينه، ولا يمكننا أن نخرج عنها نصًا واحدًا إلا بدليل عن السلف أنفسهم، ولو قلنا: إنّه لا بدّ أن ينصوا على كلّ نص بعينه لم يكن لهذه القاعدة فائدة».(3)

وأهم ما استدلّ به ابن تيمية على أنّ آيات الصفات من المحكم ما يلي:

1- أنّه لا يوجد واحد من السلف ولا من الأئمة جعل آيات الصفات من المتشابه؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «نَقُولُ أَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى بُطْلَانِ ذَلِكَ فَإِنِّي مَا أَعْلَمُ عَنْ أَحَدٍ مِنْ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَلَا مِنْ الْأَئِمَّةِ، لَا أَحْمَد بْنِ حَنْبَلٍ وَلَا غَيْرِهِ أَنَّهُ جَعَلَ ذَلِكَ مِنْ الْمُتَشَابِهِ الدَّاخِلِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَنَفَى أَنْ يَعْلَمَ أَحَدٌ مَعْنَاهُ. وَجَعَلُوا أَسْمَاءَ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ بِمَنْزِلَةِ الْكَلَامِ الْأَعْجَمِيِّ الَّذِي لَا يُفْهَمُ وَلَا قَالُوا: إنَّ اللَّهَ يُنْزِلُ كَلَامًا لَا يَفْهَمُ أَحَدٌ مَعْنَاهُ، وَإِنَّمَا قَالُوا كَلِمَاتٍ لَهَا مَعَانٍ صَحِيحَةٌ. قَالُوا

(1) الإكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية، ص33، ومجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج13، ص294

(2) الفتاوي الكبرى، ابن تيمية، ج6، ص473، ومجموع الفتاوي، ج33، ص177

(3) مجموع فتاوي ورسائل ابن عثيمين، ابن عثيمين، ج1، ص185

فِي أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ: تَمُرُّ كَمَا جَاءَتْ. وَنَهَوْا عَنْ تَأْوِيلَاتِ الْجَهْمِيَّة -وَرَدُّوهَا وَأَبْطَلُوهَا- الَّتِي مَضْمُونُهَا تَعْطِيلُ النُّصُوصِ عَمَّا دَلَّتْ عَلَيْهِ. وَنُصُوصُ أَحْمَد وَالْأَئِمَّةِ قَبْلَهُ بَيِّنَةٌ فِي أَنَّهُمْ كَانُوا يُبْطِلُونَ تَأْوِيلَاتِ الْجَهْمِيَّة وَيُقِرُّونَ النُّصُوصَ عَلَى مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ مِنْ مَعْنَاهَا، وَيَفْهَمُونَ مِنْهَا بَعْضَ مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ، كَمَا يَفْهَمُونَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ نُصُوصِ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ وَالْفَضَائِلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَأَحْمَد قَدْ قَالَ فِي غَيْرِ أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ: تَمُرُّ كَمَا جَاءَتْ».[1]

وأرى أنّ ما ورد عن السلف الصالح خلاف ما ذهب إليه ابن تيمية فقد ورد عنهم أنّهم:

أ- جعلوا الآيات والأحاديث الموهمة للتشبيه مُشكلة؛ إذ أنّها لو أجريت على ظاهرها لشبهنا الله تعالى بخلقه، فكان لا بدّ من تفويض علمها لله تعالى مع نفي الكيفيّة، ومن ذلك ما رواه البيهقي بسند صحيح[2] عن الْوَلِيد بْنُ مُسْلِمٍ، قَالَ: سُئِلَ الْأَوْزَاعِيُّ وَمَالِكٌ وَسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَاللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي جَاءَتْ فِي التَّشْبِيهِ فَقَالُوا: أَمِرُّوهَا كَمَا جَاءَتْ بِلَا كَيْفِيَّةٍ.[3]

فهذا النص يفيد بما لا يدع مجالاً للشك بأنّ هناك إشكالاً في الأحاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه، ومن ثمّ كان إمرار اللفظ كما جاء مع نفي الكيف هو الطريقة المثلى للتعامل مع هذه النصوص، وكلام السلف هذا مخالف لكلام أدعياء السلفيّة الذين يرون أنّه لا يوجد في آيات وأحاديث الصفات ما يوهم ظاهره التشبيه؛ يقول الدكتور صالح الفوزان: «ليس في صفات الله ما يستلزم ظاهره التجسيد والتشبيه، وإنّما ذلك فهْم فهمه بعض الجهال أو الضُلاّل ولا ينسب ذلك إلى النصوص لأنّ لله صفات تخصه وتليق به لا تشبهها صفات خلقه. ولا يدور

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج13، ص294، 295

(2) قال فيه أحد أدعياء السلفية وهو عبد الله بن محمد الحاشدي: «إسناده صحيح رجاله كلهم ثقات». انظر: تخريج الأثر في هامش الأسماء والصفات للبيهقي، ج2، ص377، 378

(3) الأسماء والصفات للبيهقي، ج2، ص377

هذا في ذهن المؤمن الصادق الإيمان، وكلام الله وكلام رسوله ينزه عن أن يكون لازمه باطلاً». [1]

وإن اعتاد أدعياء السلفية على رمي الناس بالجهل والضلال؛ فإنّ كلامه هذا يسيء إلى السلف الصالح الذي يدّعي الانتساب إليهم!

ب- وورد عنهم أيضًا تفويض علم المعاني إلى الله تعالى وهو ما ذمّه ابن تيمية وأتباعه؛ فقد ورد عن الإمام أحمد بن حنبل نفيه للكيف والمعنى معًا؛ قال ابن قدامة: «قَالَ أبو بكر المزدوي وَأَخْبرنِي عَليّ بن عِيسَى أَن حنبلاً حَدّثهمْ قَالَ: سَأَلت أَبَا عبد الله عَن الْأَحَادِيث الَّتِي تروى إِنّ الله تبَارك وَتَعَالَى ينزل كل لَيْلَة إِلَى السمآء الدُّنْيَا، وَأَنّ الله يرى، وَإِنّ الله يضع قدمه، وَمَا أشبهه. فَقَالَ أَبُو عبد الله: نؤمن بهَا ونصدق بهَا، وَلَا كَيفَ وَلَا معنى، وَلَا نرد مِنْهَا شَيْئًا». [2]

ولم يعترض ابن تيمية على هذه الرواية عن الإمام أحمد بل أقرّها وقال بها[3]، وتبعه في ذلك أدعياء السلفيّة[4]، وهذه الرواية حجة عليهم؛ لأنّها تنفي الكيف وترد العلم إلى الله تعالى وهو عين مذهب التفويض، وإن حاول ابن تيمية تفسير قول الإمام أحمد بأنّه لا معنى أي لا نُحرفها بالتأويل[5]، فهو عين التحريف؛ إذ نفي المعنى معناه تفويض علمه إلى الله

(1) تعقيبات على كتاب السلفية ليست مذهبًا، الدكتور صالح الفوزان، ص33، دار الوطن للنشر، الثانية 1411هـ.

(2) ذم التأويل، ابن قدامة المقدسي، ت: 620هـ، ص20، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، الأولى 1994م.

(3) انظر: الفتاوي الكبرى لابن تيمية، ج6، ص387، وبيان تلبيس الجهمية، ج2، ص623، ج3، ص709، ج6، ص510، ودرء تعارض العقل والنقل، ج2، ص30، 31

(4) انظر: تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ص35، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الثالثة 1995م.

(5) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ج2، ص 31

تعالى وهو المتبادر من ظاهر لفظ الإمام أحمد رضي الله عنه ، فمعنى عبارته أنّ الله أعلم بمراده، ويوضح هذا المعنى الإمام ابن قدامة بقوله: «وَأَمّا إِيمَانَنَا بِالْآيَاتِ وأخبار الصِّفَات فَإِنَّمَا هُوَ إِيمَان بِمُجَرَّد الْأَلْفَاظ الَّتِي لَا شكّ فِي صِحَّتهَا، وَلَا ريب فِي صدقهَا وقائلها أعلم بمعناها، فَآمَنا بهَا على الْمَعْنى الَّذِي أَرَادَ رَبنَا تبَارك وَتَعَالَى فجمعنا بَين الْإِيمَان الْوَاجِب وَنفي التَّشْبِيه الْمحرم وَهَذَا أَسدُ وَأحسن».[1]

وقد علّق ابن عثيمين على قول الإمام أحمد "ولا معنى"، قائلاً: «ولا معنى: أي لا نثبت لها معنى يخالف ظاهرها كما فعله أهل التأويل.

وليس مراده نفي المعنى الصحيح الموافق لظاهرها الذي فسرها به السلف. فإنّ هذا ثابت، ويدل على هذا قوله: ولا نرد شيئًا منها ونصفه بما وصف به نفسه ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت ولا نعلم كيف كنه ذلك. فإنّ نفيه لرد شيء منها، ونفيه لعلم كيفيّتها دليل على إثبات المعنى المراد منها».[2]

وهو شرح مجانب للحقيقة والصواب؛ فقوله: وليس مراده نفي المعنى الصحيح الموافق لظاهرها الذي فسرها به السلف، مخالف لما روي عن السلف فقد نهوا عن تفسيرها بل «اجْتمع الْأَئِمَّة عَلَى أَن تَفْسِيرهَا قرَاءَتهَا».[3]

فادعاء ابن عثيمين أنّ السلف فسّروها مردود عليه بقول السلف أنفسهم، وقوله عن قول الإمام أحمد "ولا نعلم كيف كنه ذلك" فإنّ نفيه لرد شيء منها، ونفيه لعلم كيفيتها دليل على

(1) تحريم النظر في كتب الكلام، ابن قدامة المقدسي، ص59، تحقيق: عبد الرحمن دمشقية، عالم الكتب، الرياض، الأولى1990م.

(2) تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد، ابن عثيمين، ص36

(3) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، ت: 535هـ، ج1، ص259، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية ، الرياض، الثانية، 1999م، وانظر العلو للعلي الغفار للذهبي، ص251

إثبات المعنى المراد منها. كلام مردود؛ لأنّه مخالف للغة فالكنه كما يقول الأزهري: «جوهرُ الشَّيء، والكُنْه: نِهايةُ الشّيء وحقيقتُه».[1]

فكلام الإمام أحمد عن الحقيقة وليس عن الكيفية بمعنى الهيئة والشكل، فبعد نفيه للكيف أراد أن يؤكد على أنّه لا يعلم الله إلا الله، وليس كما زعم ابن عثيمين.

وحاول بعضهم التهرب من قول الإمام أحمد: لا كيف ولا معنى، فحرّفها وأخرجها عن معناها الظاهر وهو ممن ينادون بالأخذ بالظاهر وذم التأويل فقال: «والكلمة التي تشكل في هذا الأثر قوله: "لا كيف ولا معنى" ونحن نعتقد أنّ للصفات معنى، ونعتقد أنّ المعاني مفهومة، ولذلك فمراده بالمعنى هنا هو الماهيّة، وقصده أنّ ماهيّة تلك الصفة لا نخوض فيها».[2]

ولا يخفى أنّها محاولة منه للي عنق النص وتطويعه لمذهبه، وليس هذا من شيم الباحث المنصف.

2- ذهب ابن تيمية إلى أنّ الذين يفوضون علم المعاني إلى الله يلزمهم تجهيل النبي ﷺ؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «الَّذِينَ يَقُولُونَ: هَذَا لَا يَعْلَمُ مَعْنَاهُ إلَّا اللَّهُ أَوْ لَهُ تَأْوِيلٌ يُخَالِفُ ظَاهِرَهُ لَا يَعْلَمُهُ إلَّا اللَّهُ. فَهَؤُلَاءِ يَجْعَلُونَ الرَّسُولَ وَغَيْرَهُ غَيْرَ عَالِمِينَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ».[3]

ويقول أيضًا: «لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ أَنْزَلَ كَلَامًا لَا مَعْنَى لَهُ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الرَّسُولُ ﷺ وَجَمِيعُ الْأُمَّةِ لَا يَعْلَمُونَ مَعْنَاهُ كَمَا يَقُولُ ذَلِكَ مَنْ يَقُولُهُ مِنْ الْمُتَأَخِّرِينَ، وَهَذَا الْقَوْلُ يَجِبُ الْقَطْعُ بِأَنَّهُ خطأٌ».[1]

---

(1) تهذيب اللغة، الأزهري، ج6، ص18

(2) الإرشاد شرح لمعة الاعتقاد، الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، ص84، تحقيق: محمد بن حمد المنيع، دار طيبة للنشر والتوزيع، الأولى 1997م.

(3) نفس المصدر السابق، ج16، ص442

وأرى أنّه لا يلزم من جعل آيات الصفات من المتشابه تجهيل النبي ﷺ أو الأنبياء أو جبريل عليهم السلام؛ لأنّ ابن تيمية وأدعياء السلفية لم يحققوا معنى الجهل ولا يوجد واحد منهم عرّف الجهل تعريفًا جامعًا مانعًا، وإنّما يلعبون على عواطف العوام، وانظر إلى ابن عثيمين عند تعريفه للجهل البسيط يقول: «الجهل البسيط وهو عدم الإدراك بالكليّة، مثل أن يُسأل: متى كانت غزوة بدر؟ فيقول: لا أدري».(2)

وهو تعريف قاصر كما ترى؛ لأنّني الآن أستطيع أن أقول بأنّ الحجر والشجر جاهلان، وهو ما لم يقل به عاقل قط؛ لأنّه تنتفي المتقابلات بانتفاء قابلية المحل فلا تقال الدار سميعة بصيرة!، وليس كلّ من لا يدري يقال له جاهل وإلا لزمهم القول بجهل النبي ﷺ ؛ قال تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٩﴾ ﴾ (الأحقاف: 9)

من أجل ذلك عندما وضع العلماء تعريفًا للجهل البسيط قالوا: «هو عدم العلم فيما من شأنه أن يكون عالِمًا، لا عدم العلم مطلقًا، وإلا لوصفت الجمادات بكونها جاهلة إذ هي غير عالمة».(3)

فمن ليس من شأنه أن يعلم لا يوصف بالجهل؛ ونزيد الأمر وضوحًا بضرب مثال يقول الله عز وجل لنبيه ﷺ: ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾ (الأعراف: 188)

(1) نفس المصدر السابق، ابن تيمية، ج17، ص390

(2) الأصول من علم الأصول، محمد بن صالح العثيمين، ص15، دار ابن الجوزي، 1426هـ.

(3) أبكار الأفكار، الآمدي، ج1، ص111

فهل يوصف النبي ﷺ بالجهل لأنّه لا يعلم الغيب بناء على هذه الآية؟ بالتأكيد لا ونعوذ بالله من وصفه ﷺ بهذا، فعلم الغيب لله تعالى وليس من شأن رسول الله ﷺ.

وهل يوصف رسول الله بالجهل وهو القائل: «اللهُمَّ أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»(1)؟ بالتأكيد لا يوصف مع نفيه ﷺ إحصاء الثناء على الله تعالى.

من هنا أقول: لا يلزم من تفويض علم معاني الآيات والأحاديث الموهمة بالتشبيه تجهيل رسول الله ﷺ ولا الأنبياء، وحري بالذين يرمون علماء أهل السنة بهذه التهم - من أجل اللعب على عواطف العامة - أن يتورعوا، وأن يتقوا الله تعالى فإنّهم موقوفون ومسئولون عن كلامهم وأفعالهم يوم القيامة.

على أنّ الإمام الغزالي سلك طريقًا آخر فحواه: أنّه جعل الوظيفة السابعة في شرح اعتقاد السلف عند التعرض للآيات الموهمة بالتشبيه التسليم لأهل المعرفة، ويشرحه الغزالي بقوله: «يَجِبُ عَلَى الْعَامِّيِّ أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ مَا انْطَوَى عَنْهُ مِنْ مَعَانِي هَذِهِ الظَّوَاهِرِ وَأَسْرَارِهَا لَيْسَ مُنْطَوِيًا عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَعَنِ الصِّدِّيقِ وَعَنْ أَكَابِرِ الصَّحَابَةِ وَعَنِ الْأَوْلِيَاءِ وَالْعُلَمَاءِ الرَّاسِخِينَ، وَأَنَّهُ إِنَّمَا انْطَوَى عَنْهُ لِعَجْزِهِ وَقُصُورِ مَعْرِفَتِهِ، فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَقِيسَ بِنَفْسِهِ غَيْرَهُ وَلَا تُقَاسُ الْمَلَائِكَةُ بِالْحَدَّادِينَ».(2)

فالتفويض ليس تجهيلاً للأنبياء كما زعم ابن تيمية وأتباعه؛ بل هو اعتراف بالعجز أمام هذا الموقف العظيم، ثمّ كيف يقارن علم البشر بعلم الأنبياء؟ فما يخفى على الناس لا يخفى على الأنبياء عليهم السلام.

---

(1) رواه الإمام مسلم بسنده عن عائشة رضي الله عنها، ك الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، ص352

(2) إلجام العوام عن علم الكلام، حجة الإسلام الغزالي، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ص336

متابعة أدعياء السلفيّة للإمام ابن تيمية

تابع أدعياء السلفيّة الإمام ابن تيمية فيما ذهب إليه، ولم يشذ منهم أحد فيما أعلم[1]، وتابعوه كذلك في سرد أدلّته، ومنهم من ذكر أدلّة أخرى أهمها:

1- قال محمد بن عبد الوهاب: «روى عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أنّه رأى رجلاً انتفض لمّا سمع حديثًا عن النبي ﷺ في الصفات - استنكارًا لذلك - فقال: ما فَرَّقَ هؤلاء؟ يجدون رقة عند محكمه، وَيَهْلِكُونَ عند متشابهه».[2]

واستدلّ بهذه الرواية جمع من أدعياء السلفية متابعة لابن عبد الوهاب.[3]

ويصور ابن جبرين اعتقاد الصحابة بناء على فهمه من هذه الرواية بقوله: «ليسوا (أي الصحابة) من الذين يعرضون عن هذه الأشياء ولا يذكرونها في عقائدهم، ويستوحشون إذا ذكرت؛ كما نقل أنّ رجلاً انتفض لما سمع حديثًا في الصفات استنكاراً لذلك، فقال علي[4]:ما

(1) انظر على سبيل المثال: الدكتور: عبد الله شاكر محمد الجنيدي في حاشيته على رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري، ص167، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1413هـ، والدكتور: عبد الرحمن صالح المحمود في موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج3، ص1140 وما بعدها، والدكتور: صالح الفوزان في كتابه الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، ص144، دار ابن الجوزي، الرابعة 1999م، ومحمَّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ الجيزاني في كتابه: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ص106، 107، دار ابن الجوزي، الخامسة، 1427 هـ.

(2) كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي، ت: 1206هـ، ص106، جامعة الأمام محمد بن سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية.

(3) منهم على سبيل المثال: سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب في كتابه تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد، ص501، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الاسلامي، الأولى، 2002م، وعبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب في كتابه: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، ص404، 405، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، السابعة،1957م.

(4) الصواب ابن عباس رضي الله عن الجميع.

فرق هؤلاء؟ يجدون رقة عند محكمه، ويهلكون عند متشابهه. كأنّهم لا يجرؤون على أن يتكلموا بشيء من الآيات والأحاديث التي تشتمل على ذكر صفة من الصفات، والحق أن نتجرأ ونتكلم بها ولا نتردد في إثباتها هذا هو الصواب، ولكن لا نتقعر ونغلو فنتكلم في أشياء لا دليل عليها».[1]

ولنا مع هذه الرواية وقفة؛ ذلك أنّ الرواية ذكرت بصيغتين:

الأولى: رواية ابن جرير الطبري عن ابن عباس - وذُكر عنده الخوارجُ وما يُلْقَوْنَ عند القرآن، فقال: يؤمنون بمحكمه، ويهلكون عند متشابهه! وقرأ ابن عباس:"وما يعلم تأويله إلا الله"، الآية.[2]

وهي عند ابن أبي شيبة في المصنف عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ ذَكَرَ مَا يَلْقَى الْخَوَارِجُ عِنْدَ الْقُرْآنِ فَقَالَ: يُؤْمِنُونَ عِنْدَ مُحْكَمِهِ وَيَهْلَكُونَ عِنْدَ مُتَشَابِهِهِ "[3]

ومعنى يهلكون عند متشابهه كما يقول الأستاذ أحمد شاكر: «ضلالهم في تأويلهم المبتدع الذي استحلوا به دماء المسلمين وأموالهم».[4]

الثانية: ما أخرجه عبد الرزاق عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا يُحَدِّثُ ابْنَ عَبَّاسٍ بِحَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ هَذَا، فَقَامَ رَجُلٌ فَانْتَقَضَ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «مَا فَرَّقَ مِنْ هَؤُلَاءِ، يَجِدُونَ عِنْدَ مُحْكَمِهِ، وَيَهْلِكُونَ عِنْدَ مُتَشَابِهِهِ».[1]

---

(1) الإرشاد شرح لمعة الاعتقاد، الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، ص109

(2) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، ت: 310هـ، ج6، ص198، تحقيق الأستاذ: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الأولى، 2000م.

(3) المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، ت: 235هـ، ج7، ص556، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 1409هـ.

(4) هامش الأستاذ أحمد شاكر على جامع البيان للطبري، ج6، ص198

ورواية أبي هريرة التي ذكرها هي: تحاجت الجنة والنار، الحديث بطوله.

وما يهمنا هنا أن ننبه على أنّه من الواضح أنّ الحادثة واحدة، وأنّ إحدى الروايتين فيها خلط وعدم ضبط من الرواة، خصوصًا أنّ الإسناد في الروايتين عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، واحتمال الوهم في الرواية التي استدلّ بها أدعياء السلفيّة وارد، وبناء عليه فلا يصح الاستدلال بهذه الرواية على أنّ الآيات الموهمة للتشبيه من المحكم؛ لأنّ الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال كما هو معروف.

وعلى فرض صحة هذه الرواية فإنّ هناك خطأ وقع فيه أدعياء السلفية وهو عدم فهم الرواية؛ وهو أنّ إنكار ابن عباس على الرجل المنتفض لم يكن لأنّ الآيات الموهمة للتشبيه من المحكم، وإنّما لأنّ الرجل لم يكن من الذين قالوا آمنا به كلّ من عند ربنا؛ وإلى هذا الفهم السليم نبّه الإمام ابن رجب الحنبلي حين قال: «ومَنْ أُشكِلَ عليه فهْمُ شيءٍ مِنْ ذلك واشتبه عليه فليقل كما مدحَ اللهُ تعالى به الراسخينَ في العلم وأخبرَ عنهم أنّهم عند المتشابه "آمَنا بِهِ كلٌّ منْ عِندِ رَبِّنَا"، وكما قال النبي ﷺ في القرآن: "وما جهلتُمْ منه فكِلُوهُ إلى عالِمِه " خرَّجه الإمامُ أحمدُ والنسائيُّ وغيرُهُما. ولا يتكلَّفُ ما لا عِلْمَ له به، فإنّه يخشى عليه مِنْ ذلك الهلكة. سمِعَ ابنُ عباسٍ يومًا منْ يروي عن النبيِّ ﷺ شيئًا مِنْ هذه الأحاديثِ، فانتفضَ رجلٌ استنكارًا لذلك فقال ابنُ عباسٍ: ما فرقُ هؤلاءِ يجدونَ رِقَّةً عندَ مُحْكمه ويهلكونَ عندَ مُتَشابِهِه " خرَّجه عبدُ الرزاقُ في كتابه عن معمرٍ. عن ابنِ طاوسٍ عن أبيه عن ابنِ عباسٍ – رضي الله

(1) مصنف عبد الرزاق، الحافظ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت: 211هـ، ج11، ص423، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الثانية، 1983م.

عنهما -، كلّما سمعَ المؤمنون شيئًا منْ هذه الكلامِ قالوا: هذا ما أخبرنا اللَّهُ ورسولُه وصدق الله ورسوله وما زادهم إلا إيمانًا وتسليمًا».(1)

وما قاله ابن رجب هو تفويض العلم إلى الله تعالى، فما ذكره أدعياء السلفيّة ليس دليلاً لهم بل عليهم، فهم لم يفهموا المقصود من الرواية.

2- استدلّ الدكتور صالح الفوزان على أنّ الآيات الموهمة للتشبيه من المحكم بقوله: «ونصوص الصفات من المحكم لا من المتشابه، يقرؤها المسلمون ويتدارسونها، ويفهمون معناها ولا ينكرون منها شيئًا. قال وكيع: "أدركنا الأعمش وسفيان يحدثون بهذه الأحاديث يعني: أحاديث الصفات ولا ينكرونها" انتهى. وإنّما ينكرها المبتدعة من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة، الذين ساروا على منهج مشركي قريش، الذين يكفرون بالرحمن».(2)

وينبغي هنا أن ننبه على المنهج العنيف الذي سلكه الدكتور الفوزان، وأنّه لا يجوز رمي علماء الأمة من الأشاعرة بأنّهم يسيرون على منهج كفار قريش، فهذا من التطاول المرفوض. وإذا وقفنا مع الأثر الذي ساقه ليستدل به على أنّ الآيات الموهمة للتشبيه من المحكم وليست من المتشابه فأقول: الأثر لا يصح إسنادًا؛ فقد رواه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة عَنْ عُمَرَ رضي الله عنه قَالَ: «إِذَا جَلَسَ الرَّبُّ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى الْكُرْسِيِّ» فَاقْشَعَرَّ رَجُلٌ سَمَّاهُ أَبِي عِنْدَ وَكِيعٍ فَغَضِبَ وَكِيعٌ وَقَالَ: أَدْرَكْنَا الْأَعْمَشَ وَسُفْيَانَ يُحَدِّثُونَ بِهَذِهِ الْأَحَادِيثِ لَا يُنْكِرُونَهَا.(3)

(1) روائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ت: 795هـ، ج2، ص151، 152، جمع وترتيب: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة، السعودية، الأولى 2001م.

(2) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، ص144، دار ابن الجوزي، الرابعة، 1999م.

(3) كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص302

وإذا نظرنا إلى الإسناد وجدنا فيه أبا إسحاق السبيعي وهو كما يقول ابن حجر: «ثقة مكثر عابد اختلط بآخرة»[1]، وهو مشهور بالتدليس كما يقول ابن حجر.[2]

وقد عنعنه عن عبد الله بن خليفة ولم يصرح بالسماع، وقد دلس هنا على مجهول وهو عبد الله بن خليفة الذي يقول الذهبي عنه: «لا يكاد يعرف».[3]

فاجتمع في الإسناد علّتان التدليس عن مجهول، وهو ما يجعل الرواية لا تثبت عن عمر رضي الله عنه .

والرواية لا تصح كذلك عن وكيع لسببين:

الأول: أنّها من تفرد كتاب السنة المنسوب لعبد الله بن أحمد بن حنبل وفي إسناد الكتاب لعبد الله مجهولين، والجهالة في الإسناد سبب في رد الرواية كما هو معلوم.

الثاني: أنّ الثابث عن السلف الصالح النهي عن التحدث في الآيات الموهمة للتشبيه.

المشكلات المترتبة على إجراء النصوص الموهمة للتشبيه على ظواهرها

لم تكن المشكلة مع ابن تيمية وأتباعه في علم الراسخين بتأويل المتشابه ومنه آيات الصفات؛ فالقائلون – غير ابن تيمية – بعلم الراسخين في العلم بالمتشابه يقولون: إنّ تأويل الآيات الموهمة للتشبيه يكون بصرفها عن ظواهرها المتبادرة إلى الأذهان إلى معاني أخرى، ويستعين في ذلك باللغة والسياق بحسب غلبة الظن، فتؤول اليد بالقدرة والاستواء بالاستيلاء وهكذا.

أمّا تأويل ابن تيمية لهذه النصوص يكون بإمرارها على ظاهرها ثمّ التفويض في كيفيتها، وإجراء نصوص الصفات على ظواهرها يوقعه في إشكالات كبيرة منها:

---

(1) تقريب التهذيب، ابن حجر، ص423، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، الأولى، 1986م.

(2) انظر: تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، ابن حجر العسقلاني، ص42 تحقيق: د. عاصم بن عبد الله القريوتي، مكتبة المنار، عمان، الأولى، 1983م.

(3) ميزان الاعتدال، الذهبي، ج2، ص414

1- لو أجرينا هذه النصوص على ظواهرها فإنّنا لن نستطيع التفرقة بين إضافة صفة وإضافة تشريف أو إضافة المخلوق للخالق، وسوف يؤدي هذا إلى اضطراب الناس، وعد أشياء من الصفات لله وهي ليست منها، ويظهر هذا جليًا في إضافة الظل لله، وما وقع بين ابن عثيمين وابن باز من اختلاف في عد هذه الإضافة من الصفات وهما من أبناء مدرسة إجراء النصوص على ظاهرها؛ يقول ابن باز: «فهو له ظل يليق به سبحانه لا نعلم كيفيته مثل سائر الصفات، الباب واحد عند أهل السنة والجماعة».(1)

ويختلف معه ابن عثيمين قائلاً: «والمراد بالظل هنا: ظل يخلقه الله عز وجل يوم القيامة يظلل فيه من شاء من عباده، وليس المراد ظل نفسه جلّ وعلا؛ لأنّ الله نور السموات والأرض، ولا يمكن أن يكون الله ظلاً من الشمس، فتكون الشمس فوقه وهو بينها وبين الخلق، ومن فهم هذا الفهم فهو بليد أبلد من الحمار؛ لأنّه لا يمكن أن يكون الله عز وجل تحت شيء من مخلوقاته».(2)

2- إثبات الظاهر وتفويض الكيفية يؤدي في النهاية إلى إثبات الأجزاء والأعضاء لله تعالى؛ وقد ظهر هذا جليًا عندما تحدّث أدعياء السلفيّة عن مفهوم الصفات الخبرية عندهم؛ قال ابن عثيمين: «الصفات الذاتية، كالحياة والقدرة، والعلم وما أشبه ذلك، وتنقسم إلى: ذاتية معنوية، وذاتية خبرية، وهي التي مسماها أبعاض لنا وأجزاء، كاليد والوجه، والعين، فهذه يسميها العلماء: ذاتية خبرية، ذاتية: لأنّها لا تنفصل ولم يزل الله ولا يزال متصفًا بها. خبرية: لأنّها متلقاة بالخبر، فالعقل لا يدل على ذلك، لولا أنّ الله أخبرنا أنّ له يدًا، ما علمنا بذلك، لكنّه أخبرنا بذلك، بخلاف العلم والسمع والبصر، فإنّ هذا ندركه بعقولنا مع دلالة السمع، لهذا نقول في مثل هذه الصفات اليد والوجه وما أشبهها: إنّها ذاتية خبرية، ولا نقول:

(1) مجموع فتاوي ابن باز ج28، ص402

(2) شرح رياض الصالحين، ابن عثيمين، ج3، ص 346، 347، دار الوطن للنشر، الرياض، 1426هـ.

أجزاء وأبعاض، بل نتحاشى هذا اللفظ لكن مسماها لنا أجزاء وأبعاض، لأنّ الجزء والبعض ما جاز انفصاله عن الكل، فالرب عزّ وجلّ لا يتصور أنّ شيئًا من هذه الصفات التي وصف بها نفسه . كاليد . أن تزول أبدًا، لأنّه موصوف بها أزلاً وأبدًا ولهذا لا نقول: إنّه أبعاض وأجزاء».(1)

فهم هنا يلتزمون التركيب في ذات الباري تعالى، ووجود الأجزاء والأعضاء ويتحاشون إطلاق هذه الألفاظ على الله تعالى، وإذا ما كان المُسمى معتقدًا في ذات الله تعالى فما الذي يفيده التحاشي من إطلاق الجزء والبعض له تعالى؟!

3- إذا التزمنا منهج ابن تيمية وأتباعه في الأخذ بالظواهر لزمنا القول بمستحيلات؛ قال تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا وَمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ ﴿٥١﴾﴾ (الأعراف: 51)، وقال تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ (التوبة: 67)، وقال تعالى: ﴿فَذُوقُوا۟ بِمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَآ إِنَّا نَسِينَٰكُمْ﴾ (السجدة: 14)

فظاهر تلك الآيات أنّها تنسب النسيان إلى الله تعالى، وهو مستحيل لمخالفته الأدلّة النقليّة والعقليّة، ولذا سيجد المرء نفسه مضطرًا للتأويل، وصرف هذه الآيات عن ظواهرها.

4- إثبات الكيفيّة(2) مع تفويضها يستلزم المقدار والشكل لله - تعالى - وهو محال؛ وقد ادّعى ابن تيمية أنّ كلّ موجود لا بدّ أن يكون له كيفيّة، ولا ينكر المقدار والشكل اللازمين

---

(1) شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، ص117، 118، تحقيق: سعد فواز الصميل، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، الخامسة، 1419هـ.

(2) الكيف: هيئة قارّة لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، والهيئة بمعنى العرض. والمراد بالقارّة الثابتة في المحلّ فخرج بقولهم هيئة قارة الحركة والزمان والفعل والانفعال، وبقولهم لا تقتضي قسمة الكم، وبقولهم ولا نسبة باقي الأعراض النسبية، وقولهم لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة بواسطة اقتضاء محلّها لذلك كبياض السطح.

عن إثبات الكيفيّة، ويزعم كذلك أنّ هذه قضية بدهيّة؛ فيقول معترضًا على نفاة الكيفيّة في حق الله تعالى من المتكلمين: «وأمّا قوله: "الكيفيّة تقتضي الكميّة والشكل" فإنّه إن أراد أنّها تستلزم ذلك فمعلوم أنّ الذين أثبتوا الكيفيّة إنّما أرادوا الصفات التي تخصه كما تقدم، وإذا كان هذا مستلزمًا للكميّة فهو الذي يذكره المنازعون أنّه ما من موصوف بصفة إلا وله قدْر يخصه، وأكثر أهل الحديث والسنة من أصحاب الإمام أحمد رحمه الله وغيرهم لا ينفون ثبوت الكيفيّة في نفس الأمر بل يقولون لا نعلم الكيفيّة ... وهو موافق لقول السلف رضي الله عنهم والأئمة كما قالوا لا يعلم كيفَ هو إلا هو، وكما قال مالك الاستواء معلوم والكيف مجهول وأمثال هذا كثير في كلامهم، ومنهم من ينفي ذلك ويقول لا ماهية له فتجري في مقال ولا كيف فيخطر ببال وهذا قول ابن عقيل وغيره وهذا موافق لقول نفاة الصفات ... ومعلوم أنّ الموجود يُنظر في نفسه وفي صفته وفي قدرْه، وإن كان اسم الصفة يتناول قدْره ويستلزم ذاته أيضًا، فإذا عُلم بصريح العقل أنّه لا بدّ له من وجود خاص أو حقيقة يتميز بها ولا بدّ له من صفات تختص به لا يشركه فيها أحد فيقال وكذلك قدره ... فإذا علم بصريح العقل أنّه لابدّ له من وجود خاص أو حقيقة يتميز بها، ولا بدّ له من صفات تختص به لا يشركه فيها أحد، فيقال: وكذلك قدره فإنّ الموجود لا يتصور أن يكون موجودًا إلا بذلك.

وللكيف أنواع: **النوع الأول**: كيف الكم: كالزوجية والفردية، والاستقامة والانحناء، والطول والعرض. **النوع الثاني**: كيف المحسوس: وهو إمّا راسخ كحلاوة العسل وحرارة النار، وإمّا غير راسخ، وغير الراسخ إمّا سريع الزوال، ويسمى انفعاليًا كحمرة الخجل، وصفرة الوجل. وإمّا بطء الزوال، كملوحة بعض الماء. **النوع الثالث**: كيف الملكة: وهو نوعان الأول ما يوجب الكمال وهو الناتج عن الاقتدار بلا كلفة، مثل ملكة العلم والكتابة. والآخر ما لا يوجب الكمال: كاللين المعد أو الموجب للانقسام بسهولة. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج2، ص 1394، ومعيار العلم، الإمام الغزالي، ص319، 320، تحقيق الدكتور: سليمان دنيا، دار المعارف، 1961 م، والمقولات بين الفلاسفة والمتكلمين، الدكتور: محمد رمضان عبد الله، بحث منشور في مجلة كلية الإمام الأعظم ببغداد، ص305، 306، العدد الأول 1972م.

ودعوى وجود موجود بدون ذلك دعوى تخالف البديهة والضرورة العقلية ولذلك حكموا على من نفى ذلك بالتعطيل؛ لأنّه لازم قوله».(1)

وقد تابع أدعياء السلفية ابن تيمية في هذا، فزعموا أنّه ما من موجود إلا وله كيفية، ومن نفى الكيفية نفى الوجود؛ يقول ابن عثيمين: «السلف لا ينفون الكيف مطلقًا؛ لأنّ نفي الكيف مطلقًا نفي للوجود؛ إذ ما من موجود إلا وله كيفيّة، لكنّها قد تكون معلومة، وقد تكون مجهولة، وكيفية ذات الله تعالى وصفاته مجهولة».(2)

ويقول آخر: «إنّ كلّ شيء لا بدّ أن يكون على كيفية ما، ولكنّ المراد هو نفي العلم بالكيف، إذ لا يعلم كيفية ذاته وصفاته إلا هو سبحانه».(3)

وهذه الدعاوي مردودة؛ لأنّها: أولاً: مبنية على قياس الغائب على الشاهد؛ وإلا فمن أين أتوا بأنّ كلّ موجود لا بدّ أن تكون له كيفية؟ ولا يوجد في الكتاب والسنة ما يفيد هذا.

ثانيًا: الشكل والمقدار من لوازم الجسم ومن أثبته أثبت الجسميّة.

ثالثًا: دعوى وجود موجود بدون الكيفيّة يخالف البديهة والضرورة العقلية دعوى باطلة؛ إذ لا يمنع العقل من وجود موجود ليس له كيفية كذات الله تعالى، ومنشأ هذه الدعوى هو الارتباط بالمحسوس الذي يخيل أنّ ذلك من بدهيات العقول، والله تعالى خارج عن أوهام الواهمين، وخيالات المتخيلين.

رابعًا: ما استدلّ به ابن تيمية عن الإمام مالك أنّ "الكيف مجهول" لا يصح سنده إليه(4)،

---

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج2، ص288- 291 باختصار.

(2) مجموع فتاوي ورسائل ابن عثيمين، ابن عثيمين، ج1، ص194

(3) معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، محمد بن خليفة التميمي، ص64، أضواء السلف، الرياض، الأولى 1999م.

(4) ورد هذا اللفظ عن وهب بن منبه؛ فقد روى أبو الشيخ في كتابه العظمة بسنده عَن وهب بن مُنَبّه قَالَ: وجدت فِي التَّوْرَاة كَانَ الله وَلم يكن شَيْء قبله فِي تغنيه عَن الْخلق، وَلَا يُقَال كَيفَ كَانَ، وَأَيْنَ كَانَ، وَحَيْثُ كَانَ، لمن كَيفَ الكيف،

والثابت عنه رضي الله عنه أنّه قال: والكيف غير معقول[1]، وهو ما رواه البيهقي في الأسماء والصفات بسند صحيح.[1]

وَأَيْنَ الأين، وَحَيْثُ الحيث، فكوّن عَرْشه ثمَّ اسْتَوَى على الْعَرْش والكيف مَجْهُول. (العظمة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني، ت: 369هـ، ج2، ص708، تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، الأولى، 1408هـ). وهذه الرواية موضوعة ولا يحتج بها؛ قال الذهبي بعد إيراده هذه الرواية: «هَذَا أَحْسبهُ من وضع غُلَام الْخَلِيل وَهُوَ كَلَام رَكِيك». (العلو للعلي الغفار، الذهبي، ص125)، ولم يرد لفظ الكيف مجهول عن الإمام مالك، وقد ورد عنه و "كيفيته مجهوله" عند ابن عبد البر، حيث روى بسنده عن عَبْد اللَّهِ بْنُ نَافِعٍ قَالَ: قَالَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ: اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي السَّمَاءِ، وَعِلْمُهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ، لَا يخلو منه مكان، قال: وقيل لمالك: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى كَيْفَ اسْتَوَى؟ فَقَالَ مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: اسْتِوَاؤُهُ مَعْقُولٌ، وَكَيْفِيَّتُهُ مَجْهُولَةٌ، وَسُؤَالُكَ عَنْ هَذَا بِدْعَةٌ، وَأَرَاكَ رَجُلَ سُوءٍ. (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، ت: 463هـ، ج7، ص138، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 ه). وهي رواية لا تصح عن الإمام مالك لسببين: الأول: في إسنادها إلى الإمام مالك أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن المعروف بابن الزيات ولم يكن ضبطه جيدًا؛ قال الذهبي: «وكان كثير الحديث، مسندًا، صحيح السَّماع، صدوقًا إن شاء اللَّه، إلا أنّ ضَبْطَه لم يكن جيدًا». (تاريخ الإسلام، الذهبي، ج8، ص663). وقد ذكره الذهبي في المغني في الضعفاء. (المغني في الضعفاء، الذهبي، ص 353، 354، تحقيق الدكتور نور الدين عتر, دار المعارف، حلب1391هـ). والغريب في فعل أحد أدعياء السلفية وهو عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر فلم يذكر حال هذا الراوي للإيهام بأنّه ثقة تام الضبط. (الأثر المشهور عن الإمام مالك رحمه الله في صفة الاستواء دراسة تحليلية، ص46، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الثالثة والثلاثون، العدد الحادي عشر بعد المائة، 2000م). ثانيًا: أنّ رواية "وكيفيته مجهولة" معارضة بالروايات الصحيحة عن مالك وهي رواية: "الكيف غير معقول"، ورواية: "وكيفٌ عنه مرفوع"؛ وإذا تعارضت روايتان إحداهما صحيحة والأخرى ضعيفة أو حسنة قُدمت الصحيحة على الضعيفة أو الحسنة كما هو معلوم.

(1) ونصها كما وردت في الأسماء والصفات عن يَحْيَى بْنَ يَحْيَى، قال: كُنَّا عِنْدَ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ فَجَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، الرحمن على العرش استوى فَكَيْفَ اسْتَوَى؟ قَالَ: فَأَطْرَقَ مَالِكٌ بِرَأْسِهِ حَتَّى عَلَاهُ الرُّحَضَاءُ، ثُمَّ قَالَ: الِاسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، وَمَا أَرَاكَ إِلَّا مُبْتَدِعًا. فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يُخْرَجَ. (الأسماء والصفات، البيهقي، ج2، ص305، 306).

وقد وردت عنه رواية "وكيفٌ عنه مرفوع"[2] عند البيهقي بإسناد قال عنه ابن حجر جيد[3].

قال الذهبي عن هذين اللفظين[4]: «هَذَا ثَابت عَن مَالك».[5]

ولا يخفى أنّ رواية والكيف مجهول تثبت لله تعالى كيفيّة لكنّها مجهولة لنا، والكيفيّة مرفوعة عنه تعالى، وهذا ما نطقت به الروايتان الصحيحتان، ومعنى الكيف غير معقول كما يقول القرافي: «معناه أنّ ذات الله لا توصف بما وضعت له العرب لفظ كيف، وهو الأحوال المتنقلة والهيئات الجسمية من التربع وغيره، فلا يعقل ذلك في حقه لاستحالته في جهة الربوبية».[6]

---

(1) وقد حكم عليه بالصحة أحد أدعياء السلفيّة وهو عبد الله بن محمد الحاشدي حيث قال: صحيح إلى مالك. انظر: الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، ت: 458هـ، ج2، ص305، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له: مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي، جدة، الأولى، 1993م.

(2) وهي: عن عَبْد اللَّهِ بْنَ وَهْبٍ، قال: كُنَّا عِنْدَ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ فَدَخَلَ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدَ اللَّهِ، الرحمن على العرش استوى كَيْفَ اسْتِوَاؤُهُ؟ قَالَ: فَأَطْرَقَ مَالِكٌ وَأَخَذَتْهُ الرُّحَضَاءُ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ: الرحمن على العرش استوى كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، وَلَا يُقَالُ: كَيْفَ، وَكَيْفٌ عَنْهُ مَرْفُوعٌ، وَأَنْتَ رَجُلُ سُوءٍ صَاحِبُ بِدْعَةٍ، أَخْرِجُوهُ. قَالَ: فَأُخْرِجَ الرَّجُلُ. (الأسماء والصفات، البيهقي، ج2، ص304، 305، وقد صحح محقق الكتاب (وهو من أدعياء السلفية) هذه الرواية فقال: "صحيح عن مالك").

(3) فتح الباري، ابن حجر، ج13، ص407

(4) الكيف غير معقول، وكيف عنه مرفوع.

(5) العلو للعلي الغفار، الذهبي، ص139

(6) الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت684هـ، ج13، ص243، تحقيق الدكتور: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الأولى، 1994م.

خامسًا: ما استدلّ به ابن تيمية من نسبة عبارة "لا يعلم كيفَ هو إلا هو" إلى السلف والأئمة وأنّها تدل على إثبات الكيف مع تفويضه، فلا يُسلّم له؛ لأنّه وإن صحّ عن ابن الماجشون كما يقول الذهبي[1] إلا أنّه لم يثبت عن السلف ولا عن الأئمة كما توهم عبارته.

وهي أيضًا مقطوعة عن سياقها الواردة فيه، وسياقها ينفي الكيف بالمعنى الذي يريده ابن تيمية؛ يقول ابن الماجشون: «وَإِنَّمَا يُقَال كَيفَ لمن لم يكن مرّة ثمَّ كَانَ، أمّا من لَا يحول وَلَا يَزُول وَلم يزل وَلَيْسَ لَهُ مثل، فَإِنَّهُ لَا يعلم كَيفَ هُوَ إِلَّا هُوَ».[2]

فهذا النص فيه نفي للكيف؛ فالكيف لا يثبت إلا للمخلوق، أمّا الله فلا يقال عنه كيف؛ لأنه لم يكن ثمّ كان، وقوله: فإنّه لا يعلم كيف هو إلا هو ، فيتضح من السياق أنّ المراد منها الحقيقة وليس الكيف الذي هو بمعنى الشكل والهيئة. فلا يعلم حقيقة الله إلا الله سبحانه وتعالى، وبهذا لا تقوم حجّة لابن تيمية وأتباعه بالاستدلال بهذا الأثر.

والخلاصة، أنّ إجراء النصوص الموهمة للتشبيه على ظواهرها يؤدي إلى مستحيلات؛ كإثبات الأجزاء والأبعاض لله تعالى، وإثبات الكيفية كذلك، والكيفية تستلزم المقدار والشكل له تعالى، وهو ما يتنافى مع مخالفته - تعالى - للحوادث، ولم يكن هذا هو مسلك السلف الصالح؛ فلم يثبت عنهم أنّهم أثبتوا الكيفية لله تعالى، وإنّما ورد عنهم خلافه.

وبناء على ما سبق يتبين لنا ما يلي:

1- خالف الإمام ابن تيمية جمهور علماء الأمّة حين جعل آيات الصفات من المحكم وتابعه في ذلك أدعياء السلفيّة.

2- رفض الإمام ابن تيمية تأويل آيات الصفات بل أجراها على ظاهرها، وتابعه في هذا أدعياء السلفيّة، وزعموا أنّ هذا هو مذهب السلف الصالح.

(1) العلو للعلي الغفار، الذهبي، ص141

(2) نفس المصدر السابق، ص141

3- أثبت الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة الكيف لله تعالى مع تفويض علمه لله تعالى، وهذا المذهب يؤدي في النهاية إلى إثبات الأجزاء والأعضاء لله تعالى، وهذا هو مذهب المجسمة.

4- إثبات الكيف لله تعالى يستلزم المقدار والشكل لله تعالى، وقد ذهب الإمام ابن تيمية إلى إثبات المقدار لله تعالى، وتابعه في هذا أدعياء السلفيّة، وإثبات المقدار لله تعالى هو مذهب المجسمة.

5- مذهب الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفية في الآيات الموهمة للتشبيه مخالف لمذهب السلف الصالح الذين فوضوا علمها لله تعالى، ولا يلزم من تفويض العلم تجهيل الأنبياء عليهم السلام كما ادّعى ابن تيمية وأدعياء السلفيّة.

المبحث الثاني

شُبه المُجسمة على إثبات الصورة لله وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها.

قبل الحديث عن موقف المجسمة من إثبات الصورة يجب أولاً أن أعرّف الصورة والمراد منها، فالصورة في اللغة: شَكْل الشيء، وحقيقته، وهيئته، وصفته. قال في تاج العروس: «الصُّورَةُ بالضَّمّ: الشَّكْلُ، والهَيْئَةُ، والحقيقةُ، والصِّفة».(1)

وقال الراغب الأصفهاني: «الصُّورَةُ: ما ينتقش به الأعيان، ويتميّز بها غيرها، وذلك ضربان: أحدهما محسوس يدركه الخاصّة والعامّة، بل يدركه الإنسان وكثير من الحيوان، كَصُورَةِ الإنسانِ والفرس، والحمار بالمعاينة، والثاني: معقول يدركه الخاصّة دون العامّة، كالصُّورَةِ التي اختصّ الإنسان بها من العقل، والرّويّة، والمعاني التي خصّ بها شيء بشيء، وإلى الصُّورَتَيْنِ أشار بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ صَوَّرۡنَٰكُمۡ﴾ (الأعراف: 11) ﴿وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡ﴾ (غافر: 64، والتغابن: 3)، وقال: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ (الانفطار: 8)، ﴿يُصَوِّرُكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ﴾ (آل عمران: 6)، وقال عليه السلام: "إنّ الله خلق آدم على صُورَتِهِ" فَالصُّورَةُ أراد بها ما خصّ الإنسان بها من الهيئة المدركة بالبصر والبصيرة، وبها فضّله على كثير من خلقه».(2)

وقال ابن الأثير: «الصُّورَة تَرِدُ فِي كلامِ الْعَرَبِ عَلَى ظاهرِها، وَعَلَى مَعْنَى حَقِيقَةِ الشَّيْءِ وَهَيْئَتِهِ، وَعَلَى مَعْنَى صفَته.

يُقَالُ صُورَة الفعْل كَذَا وَكَذَا: أَيْ هيئَتُه. وصُورَة الأمرِ كَذَا وَكَذَا: أَيْ صِفتُه».(3)

وبناء على هذا فالصورة:

---

(1) تاج العروس، مرتضى الزبيدي، ج12، ص357

(2) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص289

(3) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ، ج3، ص58، 59

1- إمّا حسيّة وهي شَكْل الشيء المركب منه، وهيئته التي تظهر في خِلقته.

2- وإمّا صفته غير المحسوسة كما في صورة الإنسان المختص بها من العقل والرّويّة.

أقوال المجسمة في إثبات الصورة لله تعالى

سبق أن قلنا بأنّ المجسمة الذين عاشوا في البيئة الإسلامية زعموا أنّ لله - تعالى - صورة ومن هؤلاء أصحاب هشام بن سالم الجواليقي الذين زعموا أنّ ربهم على صورة الإنسان[1]، وكذلك بيان بن سمعان الذي زعم أَنّ معبوده نور صورته صُورَة إِنْسَان وَله أَعْضَاء كأعضاء الْإِنْسَان[2]، وأيضًا المغيرة بن سعيد العجلي الذي زعم أنّ الله عز وجل على صورة رجلٍ من نورٍ عليه تاج من نورٍ، وله من الأعضاء ما للرجل[3]، وداود الجواربي الذي زعم أنّ معبوده جثة على صورة الإنسان، لحم، ودم، وشعر، وعظم، له جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ولسان، ورأس، وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه[4]، وإلى هذا ذهب مقاتل بن سليمان كما حكى الإمام الأشعري مقالته[5]، وذهب شيطان الطاق إلى أنّ الله تعالى نور على صورة إنسان. ومع ذلك ينفي الجسمية! واستدل على الصورة بخبر "إنّ الله خلق آدم على صورته" و"على صورة الرحمن"، وقال: لا بدّ من تصديق الخبر[6]، وقد سبق أيضًا أنّ القاضي أبا يعلى الفرّاء أثبت صورة الشاب الأمرد لله تعالى؛ ثمّ بعد ذلك ادّعى أنّها صورة لا كما نعقل![7]

---

(1) انظر: ص139 من هذه الرسالة.

(2) انظر: ص140، 141 من هذه الرسالة.

(3) انظر: ص142 من هذه الرسالة.

(4) انظر: ص144 من هذه الرسالة.

(5) انظر: ص153 من هذه الرسالة.

(6) انظر: ص146 من هذه الرسالة.

(7) انظر: ص174 من هذه الرسالة.

والملاحظ هنا أنّ المجسمة اتفقوا على إثبات الصورة لله تعالى، واختلفوا في تفسيرها، فمنهم من زعم أنّها صورة إنسان، ولم يحدد هؤلاء هل هو على صورة شيخ أو شاب أمرد؟ فمنهم من ذهب إلى أنّه شاب أمرد، ومنهم من ذهب إلى أنّه على صورة شيخ أشمط الرأس واللحية؛ يقول الآمدي: «ومن المجسمة من غالا وقال: إنّه على صورة الإنسان. لكنّ منهم من قال: على صورة شاب أمرد جعد قطط. ومنهم من قال: إنّه على صورة شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن قول المبطلين».(1)

ومنهم من زعم أنّه على صورة رجل من نور، ثمّ منهم من زعم بعد ذلك أنّها صورة لا تشبه الصور.

وزعمت البكرية(2) أنَّ الله تَعَالَى «يُرى يَوْم الْقِيَامَة فِي صُورَة يخلقها يكون فِيهَا، ويكلم الْعباد من تِلْكَ الصُّورَة»(3)، أي أنَّه تعالى يحل في الصور ويأخذ شكلاً معينًا يكون فيه!

ما استدلّ به المجسمة على إثبات الصورة

استدلّ المجسمة على ما ذهبوا إليه بجملة من الأخبار منها:

1- ما رواه الإمام البخاري بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا».(4)

2- وما رواه الإمام مسلم بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ».(5)

---

(1) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص12، 13

(2) أتبَاع رجل اسْمه بكر ابْن أُخْت عبد الْوَاحِد بن زيد وَكَانَ فِي أَيَّام النظّام. انظر: التبصير في الدين، الإسفراييني، ص109

(3) التبصير في الدين، الإسفراييني، ص109

(4) صحيح البخاري ك الاستئذان، باب بدء السلام، ج8، ص50،

(5) صحيح الإمام مسلم، ك البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، ج4، ص2017

3- وما رواه ابن أبي عاصم بسنده عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنه ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تُقَبِّحُوا الْوُجُوهَ، فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ».(1) وهو حديث معلول، إلاّ أنّ المجسمة عوّلوا عليه في إثبات الصورة لله تعالى.

4- وما جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه ، عن رسول الله ﷺ: «فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ، هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا أَتَانَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا

---

(1) السنة لأبي بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، ت: 287هـ، ج1، ص228، 229، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الأولى، 1400هـ. والرواية لا تصح من جهة الإسناد؛ لأنّها جاءت من طريق الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء عن ابن عمر قال ابن خزيمة معلقًا على هذه الرواية: «فَإِنَّ فِي الْخَبَرِ عِلَلًا ثَلَاثًا , إِحْدَاهُنَّ: أَنَّ الثَّوْرِيَّ قَدْ خَالَفَ الْأَعْمَشَ فِي إِسْنَادِهِ، فَأَرْسَلَ الثَّوْرِيُّ وَلَمْ يَقُلْ: عَنِ ابْنِ عُمَرَ وَالثَّانِيَةُ: أَنَّ الْأَعْمَشَ مُدَلِّسٌ، لَمْ يُذْكَرْ أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنْ حَبِيبِ بْنِ= =أَبِي ثَابِتٍ وَالثَّالِثَةُ: أَنَّ حَبِيبَ بْنَ أَبِي ثَابِتٍ: أَيْضًا مُدَلِّسٌ، لَمْ يُعْلَمْ أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنْ عَطَاءٍ، سَمِعْتُ إِسْحَاقَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ حَبِيبِ بْنِ الشَّهِيدِ يَقُولُ: ثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ: قَالَ حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ: لَوْ حَدَّثَنِي رَجُلٌ عَنْكَ بِحَدِيثٍ لَمْ أُبَالِ أَنْ أَرْوِيَهُ عَنْكَ، يُرِيدُ لَمْ أُبَالِ أَنْ أُدَلِّسَهُ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَمِثْلُ هَذَا الْخَبَرِ، لَا يَكَادُ يَحْتَجُّ بِهِ عُلَمَاؤُنَا مِنْ أَهْلِ الْأَثَرِ، لَا سِيَّمَا إِذَا كَانَ الْخَبَرُ فِي مِثْلِ هَذَا الْجِنْسِ». التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، ت: 311هـ، ج1، ص86، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد، الرياض، الخامسة، 1994م.

وقد ذكر الألباني من أدعياء السلفيّة علّة رابعة للرواية فقال: «والعلّة الرابعة: هي جرير بن عبد الحميد فإنّه وإن كان ثقة كما تقدم فقد ذكر الذهبي في ترجمته من " الميزان " أنّ البيهقي ذكر في " سننه " في ثلاثين حديثًا لجرير بن عبد الحميد قال: " قد نسب في آخر عمره إلى سوء الحفظ ". ومما يؤكد ذلك أنه رواه مرة عند ابن أبي عاصم (رقم 518) بلفظ: " على صورته ". لم يذكر " الرحمن ". وهذا الصحيح المحفوظ عن النبي ﷺ من الطرق الصحيحة عن أبي هريرة». سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني، ت: 1420هـ، ج3، ص317، دار المعارف، الرياض، الأولى، 1992م.

رَبُّكُمْ». (1)

5- وما رواه ابن أبي عاصم بسنده عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنَ عَائِشٍ، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ الصُّورَةِ».(2) وهذه الرواية ضعيفة، استدلّ بها المجسمة على إثبات الصورة لله تعالى.

6- وما جاء في كتاب السنة المنسوب لعبد الله بن أحمد عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجَنِّبِ الْوَجْهَ فَإِنَّمَا صُورَةُ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ الرَّحْمَنِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى».(3) وهذه الرواية ضعيفة، استدلّ بها المجسمة على إثبات الصورة لله تعالى.

---

(1) صحيح البخاري، ك الرقاق، بَابُ الصِّرَاطُ جَسْرُ جَهَنَّمَ، ج8، ص117

(2) السنّة لابن أبي عاصم، ج1، ص203، والرواية لا تصح؛ لأنّ عبد الرحمن بن عائش لا تثبت له صحبة ففي الإسناد انقطاع، قال ابن خزيمة: «عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَائِشٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنَ النبي ﷺ هَذِهِ الْقِصَّةَ، وَإِنَّمَا رَوَاهُ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ ، وَلَا أَحْسِبُهُ أَيْضًا سَمِعَهُ مِنَ الصَّحَابِيِّ؛ لِأَنَّ يَحْيَى بْنَ أَبِي كَثِيرٍ رَوَاهُ، عَنْ زَيْدِ بْنِ سَلَّامٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَضْرَمِيِّ، عَنْ مَالِكِ بْنِ يُخَامِرَ، عَنْ مُعَاذٍ، وَقَالَ يَزِيدُ بْنُ جابرٍ، عَنْ خَالِدِ بْنِ اللَّجْلَاجِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَائِشٍ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ ». (التوحيد، ابن خزيمة، ج2، ص533) وقال ابن الجوزي: «أَصْلُ هَذَا الْحَدِيثِ وَطُرُقُهُ مُضْطَرِبَةٌ. قال الدارقطني: كُلُّ أَسَانِيدِهِ مُضْطَرِبَةٌ لَيْسَ فِيهَا صَحِيحٌ، وَقَدْ رَوَاهُ عَنْ أَنَسٍ وَرَوَى عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي قِلابَةَ عَنْ خَالِدِ بْنِ اللَّجْلاجِ عَنِ ابْنِ =

=عَبَّاسٍ وَهُوَ غَلَطٌ، وَالْمَحْفُوظُ أَنَّ خَالِدَ بْنَ اللَّجْلاجِ رَوَاهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَائِشٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ لَمْ يَسْمَعْهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا رَوَاهُ عَنْ مَالِكِ بْنِ يُخَامِرَ عَنْ مُعَاذٍ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ الْبَيْهَقِيُّ قَدْ رُوِيَ مِنْ أَوْجُهٍ كُلُّهَا ضِعَافٌ». العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ت: 597هـ، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، الثانية، 1981م.

(3) السنة لعبد الله بن أحمد، ج2، ص536، والرواية ضعيفة في إسنادها عبد الله بن لهيعة؛ قال الذهبي: «العمل على تضعيف حديثه». انظر: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، شمس الدين الذهبي، ج1، ص590، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية – مؤسسة علوم القرآن، جدة، الأولى 1992م.

7- وما رواه ابن أبي عاصم بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ قَاتَلَ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ صُورَةَ وَجْهِ الْإِنْسَانِ عَلَى صُورَةِ وَجْهِ الرَّحْمَنِ».[1] وهذه الرواية أيضًا ضعيفة، استدلّ بها المجسمة على إثبات الصورة لله تعالى.

8- وما رواه ابن أبي عاصم بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَجَنَّبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ وَجْهِهِ».[2] وهذه

(1) السنة لابن أبي عاصم، ج1، ص230، وإسناده ضعيف لضعف ابن لهيعة كما سبق، وقد ضعف الألباني هذه الرواية حيث قال: «إسناده ضعيف ورجاله ثقات غير ابن لهيعة فإنّه سيء الحفظ. وإنّما يصح الحديث بلفظ على صورته دون ذكر الرحمن». هامش السنة لابن أبي عاصم، ج1، ص230، غير أنّ الدكتور عبد الله الغنيمان من أدعياء السلفية حسّن الرواية مدعيًا أنّ «سنده أقل درجاته الحسن, فابن لهيعة رمي بسوء الحفظ, وهو في هذا لم يخالف غيره من الثقات». شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الدكتور: عبد الله بن محمد الغنيمان، ج2، ص36، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الأولى، 1405 هـ. وكلامه خطأ مخالف لما عليه المحدثون فابن لهيعة ضعيف، والرواية مخالفة لما عليه الثقات وليس كما قال.

(2) السنة لابن أبي عاصم، ج1، ص227، وإسناده حسن؛ لأنّ فيه محمد بن ثعلبة بن سواء وهو صدوق كما قال الحافظ ابن حجر في تقريب التهذيب، ص471، إلا أنّ المتن لا يصح؛ لأنّه مخالف للمحفوظ=

=عن أبي هريرة رضي الله عنه الذي هو "خلق آدم على صورته"، وفي هذا يقول الألباني: «المحفوظ في الطرق الصحيحة على صورته ... ثمّ إنّ سعيد بن أبي عروبة قد خولف في إسناده أيضًا عن قتادة فقال المثنى بن سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي أيوب عن أبي هريرة مرفوعًا بلفظ على صورته. أخرجه مسلم 32/7 وأحمد 519/2 وابن خزيمة ص 27 والبيهقي في "الأسماء والصفات" ص 290. وتابعه همام حدثنا قتادة به سندًا ولفظًا. أخرجه مسلم وأحمد 463/2. فهذا هو المحفوظ عن قتادة إسنادًا ومتنًا. وتابعه سفيان عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عن أبي هريرة به. وهذا صحيح على شرط الشيخين». هامش السنة لابن أبي عاصم، ج1، ص227، وقد احتفى الدكتور الغنيمان بهذه الرواية فقال: «هذا إسناد صحيح, وهو ظاهر في إبطال قول من جعل الضمير في قوله: "على صورته" عائدًا إلى آدم». شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، ج2، ص35، وكلامه= =هذا مخالف لقواعد التحديث؛ فهذه الرواية مخالفة لرواية من هم أوثق من رواة ابن أبي عاصم، ومخالفة الثقة لمن هو أوثق منه تجعل الرواية شاذة، والحديث الشاذ من أقسام الضعيف، فبطل ما بناه بناء على تصحيحه لهذه الرواية.

الرواية شاذة، استدلّ بها المجسمة على إثبات الصورة لله تعالى.

هذه الأمثلة التي ذكرتها هي مجمل ما استدلّ به المجسمة على إثبات الصورة الحسيّة لله تعالى، فقد زعموا أنّ الضمير في قوله ﷺ: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» يعود على الله تعالى، وأنّ صورة وجه آدم تشبه صورة وجه الله عز وجل.

موقف الإمام ابن تيمية من إثبات الصورة لله تعالى وموقف أدعياء السلفيّة

يمكن تلخيص موقف الإمام ابن تيمية من إثبات الصورة في ثلاث نقاط:

الأولى: تعريف الصورة عند الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة.

الثانية: موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفية من الروايات التي استدلّ بها المجسمة على إثبات الصورة الحسيّة.

الثالثة: موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من تأويلات أهل السنّة.

أولاً: تعريف الصورة عند الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة

يُعرّف الإمام ابن تيمية الصورة بقوله: «الصورة: هي الصورة الموجودة في الخارج، ولفظ "صَ وَرَ" يدل على ذلك, وما من موجود من الموجودات إلا له صورة في الخارج, وما يكون من الوقائع يشتمل على أمور كثيرة لها صورة موجودة في الخارج, ثمّ تلك الصورة الموجودة ترتسم في النفس صورة ذهنية, فمثلاً صورة الواقعة, أو صورة المسألة, إمّا أن يراد بها الصورة الخارجية, أو الصورة الذهنية».(1)

ويرى ابن تيمية أنَّه لا يوجد موجود إلا وله صورة خارجية؛ فيقول: «الأدلّة الشرعية، والعقلية، التي يثبت بها تلك الصفات، يثبت بنظيرها هذه الصورة. فإنّ وجود ذات ليس لها صفات ممتنع في العقل، وثبوت الصفات الكمالية معلوم بالشرع والعقل.

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص460

كذلك ثبوت ذات، لا تشبه الموجودات بوجه من الوجوه ممتنع في العقل. وثبوت المشابهة في بعض الوجوه، في الأمور الكماليّة، معلوم بالشرع والعقل. وكما أنّه لا بدّ لكلّ موجود من صفات تقوم به، **فلا بدّ لكلّ قائم بنفسه من صورة يكون عليها، ويمتنع أن يكون في الوجود قائم بنفسه ليس له صورة يكون عليها»**.[1]

وبناء على هذا فإنّ ابن تيمية يرى:

1- أنّ كلّ موجود له صورة خارجية هي شكله وهيئته.

2- وأنّه لا توجد صورة ذهنية إلا بعد تصور الصورة الخارجية، فلا توجد صورة ذهنية بدون خارجية.

3- وأنّه بناء على أنّه لا يوجد موجود "حادث" بدون صورة خارجية، فكذلك لا بدّ أن يوجد لله - تعالى - صورة خارجية.

ويظهر هنا جليًّا قياس الغائب على الشاهد والارتباط بالمحسوس، إلا أنّه توجد احتمالية قائمة بأنّه يريد بالصورة الصفة التي لا تُكيف، وكثيرًا ما تمسك أدعياء السلفيّة بهذه الاحتمالية؛ ولذا يقول أحدهم: «وأهل السنّة يثبتون صفة الصورة لله ويؤمنون بها، ويقولون بإمرارها كما جاءت، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل. قال الآجري بعد روايته لحديث الصورة: هذه من السنن التي يجب على المسلمين الإيمان بها، ولا يقال كيف؟ ولم؟ بل تستقبل بالتسليم والتصديق، وترك النظر، كما قال من تقدم من أئمة المسلمين».[2]

وستتضح الصورة أكثر عندما نعرض لموقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من الروايات التي استدلّ بها المجسمة على إثبات الصورة الحسيّة لله تعالى.

---

(1) نفس المصدر السابق، ج6، ص525

(2) محمد بن عبد الرحمن الخميس في هامش كتاب الاعتقاد، لأبي الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد ت: 526هـ، ص27، دار أطلس الخضراء، الأولى ، 2002م.

وقبل الانتقال إلى هذه النقطة أقول: تابع أدعياء السلفيّة الإمام ابن تيمية في تعريف الصورة، واكتفى بعضهم بنقل كلام الإمام ابن تيمية على أنّه هو الحق وأنّه القول الفصل في تعريف الصورة.(1)

ثانيًا: موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من الروايات التي استدلّ بها المجسمة على إثبات الصورة الحسيّة لله تعالى.

ذكرتُ فيما سبق أنّ المجسمة استدلوا بعدّة أخبار ذكرتُ أهمها فيما سبق، وفيما يلي أذكر موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها:

1ـ موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من عودة الضمير في رواية أبي هريرة الصحيحة للهخلق آدم على صورتهلله.

يرفض الإمام ابن تيمية عودة الضمير على المضروب، ويرفض كذلك عودته على آدم عليه السلام، ويرى أنّ الضمير يعود على الله تعالى، وأنّ هذا كان موضع اتفاق السلف رضي الله عنهم حتى ظهرت الجهميّة؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أنّ الضمير في الحديث عائد إلى الله تعالى، فإنّه مستفيض من طرق متعددة، عن عدد من الصحابة، وسياق الأحاديث كلها تدل على ذلك وهو أيضًا مذكور فيما عند أهل الكتابين، من الكتب، كالتوراة، وغيرها ... ولكن لمّا انتشرت الجهميّة في المائة الثالثة جعل طائفة الضمير فيه عائدًا إلى غير الله تعالى، حتى نقل ذلك عن طائفة من العلماء المعروفين بالعلم والسنّة في عامة أمورهم، كأبي ثور وابن خزيمة وأبي الشيخ الأصفهاني وغيرهم، ولذلك أنكر عليهم أئمّة الدين وغيرهم من علماء السنّة».(2)

---

(1) انظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الدكتور: عبد الله بن محمد الغنيمان، ج2، ص40، 41، وانظر: منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، الدكتور: تامر محمود متولي، ص425، دار ماجد عسيري الأولى 2004م، والكتاب في أصله رسالة علمية من قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية.

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص 373 – 377 باختصار.

والصواب أنّ هذا الكلام من ابن تيمية يحتاج إلى دليل؛ فلا يقال إنّهم كانوا يرجعون الضمير في القرون الثلاثة الأولى على الله دون أن يأتي بدليل على هذا الإجماع، وكلامه عن استفاضة الأخبار على ذلك يقوم الدليل على خلافه؛ فالروايات التي أفادت أنّ آدم عليه السلام على صورة الرحمن روايات ضعيفة لا يحتج بها.

وكيف يعيد أكثر العلماء من أهل السنة الضمير على المضروب(1)، ومنهم من أعاده على آدم عليه السلام(2)وإجماع السلف على عودة الضمير على الله تعالى؟ ولا توجد إجابة على ذلك سوى أنّ أغلب علماء الأمة ضالون مضلون، أو أنّهم لا يعرفون اللغة العربية، وهو ما لا يقول به عاقل.

أمّا موقف أدعياء السلفية من عودة الضمير في رواية أبي هريرة: فقد وقفوا موقفين مختلفين:

---

(1) يقول الحافظ ابن حجر: «فَالْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّهُ يَعُودُ عَلَى الْمَضْرُوبِ؛ لِمَا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَمْرِ بِإِكْرَامِ وَجْهِهِ، وَلَوْلَا أَنَّ الْمُرَادَ التَّعْلِيلُ بِذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لِهَذِهِ الْجُمْلَةِ ارْتِبَاطٌ بِمَا قَبْلَهَا. وَقَالَ الْقُرْطُبِيّ: أَعَادَ بَعْضُهُمُ الضَّمِيرَ عَلَى اللَّهِ مُتَمَسِّكًا بِمَا وَرَدَ فِي بَعْضِ طُرُقِهِ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ. قَالَ: وَكَأَنَّ مَنْ رَوَاهُ أَوْرَدَهُ بِالْمَعْنَى مُتَمَسِّكًا بِمَا تَوَهَّمَهُ فَغَلِطَ فِي ذَلِكَ وَقَدْ أَنْكَرَ الْمَازِرِيُّ وَمَنْ تَبِعَهُ صِحَّةَ هَذِهِ الزِّيَادَةِ». فتح الباري، ابن حجر، ج5، ص183

(2) مال إلى هذا إمام الحرمين في الإرشاد حيث قال: «ويكون صرف الهاء إلى آدم نفسه، ومعنى الحديث على ذلك أنّ الله تعالى خلق آدم بشرًا سويًا من غير والد ووالدة». الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، ت: 478هـ، ص164، تحقيق: الدكتور محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي 1950م، وجزم بعودة الضمير على آدم عليه السلام ابن مَنْدَه وهو غير متهم بالتهجم عند أدعياء السلفية فقال: «اخْتَلَفَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ فِي مَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ: وَتَكَلَّمُوا عَلَى ضُرُوبٍ شَتَّى، وَالْأَحْسَنُ مِنْهَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ, عَلَيْهِ السَّلَامُ, عَلَى صُورَتِهِ. مَعْنَاهُ: لَمْ يَخْلُقْهُ طِفْلًا ثُمَّ صَبِيًّا ثُمَّ شَابًّا ثُمَّ كَهْلًا ثُمَّ شَيْخًا». التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي، ت: 395هـ، ج1، ص222، 223، تحقيق: الدكتور علي بن محمد ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم،= =المدينة المنورة، الأولى، 2002م.

أحدهما: ذهب بعضهم – وهم الأكثرية – إلى عودة الضمير على الله تعالى، ورددوا كلام ابن تيمية من دعوى إجماع السلف على عودة الضمير على الله قبل ظهور الجهمية، وقد قال بهذا الدكتور عبد الله الغنيمان[1]، وحمود التويجري الذي ألّف كتابًا بعنوان: "عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن"[2]، وسليمان علوان الذي ألّف رسالة بعنوان: "القول المبين في إثبات الصورة لرب العالمين".[3]

وبناء على دعوى ابن تيمية إجماع السلف على عودة الضمير على الله قبل ظهور الجهمية تطاول بعضهم على أغلب علماء الأمة، واتّهمهم بالتلاعب في دين الله فقال: «كما أنّهم تلاعبوا في إرجاع الضمائر في الروايات المتقدمة».[4]

وهو قلة ورع منه فغالبية علماء الأمة لا يتلاعبون بدين الله تعالى وليس هذا من شأنهم.

الثاني: ذهب بعض أدعياء السلفية – وهم قلّة – إلى عودة الضمير إلى آدم عليه السلام كالألباني الذي قال: «في رواية لمسلم بلفظ: "فإنّ الله خلق آدم على صورته"؛ أي: صورة آدم نفسه, وليس هذا تأويلاً كما يظن بعض الناس, وإنّما هو من باب تفسير النص بالنص, وليس بالرأي ففي رواية أخرى عن أبي هريرة مرفوعًا بلفظ: خلق الله آدم على صورته, طوله ستون ذراعًا " الحديث متفق عليه».[5]

(1) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الدكتور: عبد الله بن محمد الغنيمان، ج2، ص 68

(2) عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود التويجري، ص54، دار اللواء، الرياض، الثانية، 1989م.

(3) القول المبين في إثبات الصورة لرب العالمين، سليمان بن ناصر العلوان، ص47، دار الأنصار، الأولى، 1993م.

(4) منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، الدكتور: تامر محمود متولي، ص426

(5) موسوعة الألباني في العقيدة، ج7، ص 794، جمعها: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء، الأولى، 2010م

ويعلل النهي عن الضرب بقوله: «فإذا شتم المسلم أخاه وقال له: " قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ، وَوَجْهَ مَنْ أشبه وجهك" شمل الشتم آدم أيضًا؛ فإنّ وجه المشتوم يشبه وجه آدم، والله خلق آدم على هذه الصورة التي نشاهدها في ذريته، إلا أنّ الفرق أنّ آدم خلقه الله بيده، ولم يمر بالأدوار والأطوار التي يمر بها بنوه، وإنّما خلقه من تراب».(1)

وعندما ذهب الألباني إلى عودة الضمير إلى آدم عليه السلام شنّ عليه بعض أدعياء السلفيّة – وهو منهم – حربًا وجعلوه موافقًا لأهل الضلال! بعيدًا عن أهل السنّة يقول أحدهم: «ولمّا تأملته (أي رأي الألباني في الصورة) وجدته عاريًا عن التحقيق والبرهان بعيدًا عن قول أهل السنّة والجماعة، وموافقًا لقول أهل الضلال الجهميّة».(2)

2ـ **موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من رواية: لله خلق آدم على صورة الرحمن لله.**

يرى ابن تيمية أنّ أقلّ درجات هذه الرواية أن يقال عنها: أنّها حسنة وفي هذا يقول: «ولهذا يجعل الترمذي وغيره الحديث الحسن: ما روي من وجهين ولم يكن في طريقه متهم بالكذب، ولا كان مخالفًا للأخبار المشهورة. وأدنى أحوال هذا اللفظ أن يكون بهذه المنزلة».(3)

(1) انظر: تعليق الألباني على صحيح الأدب المفرد، الإمام: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، هامش ص86، حقق أحاديثه وعلّق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: دار الصديق للنشر والتوزيع، الرابعة، 1997م.

(2) دفاع أهل السنة والإيمان عن حديث خلقَ آدم على صورة الرحمن، عبد الله بن محمد الدويش، ص5، دار العليان، الأولى، 1990م.

(3) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص 447، 448

ويستشهد على تحسينه لهذه الرواية بأمرين:

أحدهما: أنّه قد روي من أقوال ابن عباس أنّ الله خلق آدم على صورة نفسه وفي هذا يقول: «فقد ثبت عن الصحابة أنّهم تكلموا بمعناه كما في قول ابن عباس: تعمد إلى خلق من خلقي على صورتي».[1]

وأقولُ: إنّ هذا الاستشهاد لا يصح؛ لأنّ الرواية لا تصح عن ابن عباس رضي الله عنهما.[2]

ثمّ بناء على هذه الرواية التي استشهد بها ينفي التدليس عن الأعمش وحبيب بن ثابت فيقول: «وبهذا حصل الجواب عما يذكر من كون الأعمش مُدلسًا، حيث يقدم على رواية مثل هذا الحديث، ويتلقاه عنه العلماء، ويوافقه الثوري والعلماء على روايته عن ذلك الشيخ بعينه، وكذلك قوله حبيب مدلس فقد أخذه عنه هؤلاء الأئمة».[3]

ولا يرفع التدليس ما ذكره الإمام ابن تيمية رحمه الله؛ لأنّ الثوري وإن كان قد رواه فقد أوقفه على عطاء، ولم يرفعه إلى النبي ﷺ فهو هنا قد خالف الأعمش الذي رفعه إلى النبي ﷺ ، وليس معنى رواية العلماء هذه الرواية يعني قبولها؛ فقد رووا الضعيف ونبهوا على ضعفه، وأيضًا فقد عنعن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء، وحبيب مدلس، وعنعنته عن عطاء تجعل الرواية ضعيفة؛ فقد قال الحافظ ابن حجر: «ونقل العقيلي عن القطان قال: حديثه عن

---

(1) نفس المصدر السابق، ج6، ص 448

(2) رواها ابن أبي الدنيا في كتاب الصمت بإسناد ضعيف؛ قال أبو إسحاق الحويني من أدعياء السلفية: «إسناده ضعيف، وحكيم بن جبير ضعفه أبو حاتم وقال: (منكر الحديث) وتركه الدارقطني وقال النسائي: ليس بالقوي». هامش كتاب الصمت وآداب اللسان أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا، ت: 281هـ، ص195، تحقيق: أبي إسحاق الحويني، دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى، 1410هـ.

(3) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص 450، 451

عطاء ليس بمحفوظ. قال العقيلي: وله عن عطاء أحاديث لا يتابع عليها».[1] وروايته هذه عن عطاء، فلا تكون الرواية حسنة كما ذهب الإمام ابن تيمية بل ضعيفة.

والثاني: أنّ نصوص التوراة تشهد بصحة رواية "خلق آدم على صورة الرحمن" وفي هذا يقول ابن تيمية: «وأيضًا فهذا المعنى عند أهل الكتاب من الكتب المأثورة عن الأنبياء كالتوراة فإنّ في السفر الأول منها: سنخلق بشرًا على صورتنا يشبهها[2]، وقد قدّمنا أنّه يجوز الاستشهاد بما عند أهل الكتاب إذا وافق ما يؤثر عن نبينا، بخلاف ما لم نعلمه إلا من جهتهم، فإنّ هذا لا نصدقهم فيه ولا نكذبهم. ثمّ إنّ هذا مما لا غرض لأهل الكتاب في افترائه على الأنبياء بل المعروف من حالهم كراهة وجود ذلك في كتبهم وكتمانه وتأويله كما قد رأيت ذلك مما شاء الله من علمائهم، ومع هذا الحال يمتنع أن يكذبوا كلامًا يثبتونه في ضمن التوراة وغيرها، وهم يكرهون وجوده عندهم وإن قيل الكاره لذلك غير الكاتب له، فيقال: هو موجود في جميع النسخ الموجودة في الزمان القديم في جميع الأعصار والأمصار من عهد النبي ﷺ.

وأيضًا: فمن المعلوم أنّ هذه النسخ الموجودة اليوم بالتوراة ونحوها قد كانت موجودة على عهد النبي ﷺ ، فلو كان ما فيها من الصفات كذبًا، وافتراءً، ووصفًا لله بما يجب تنزيهه عنه، كالشركاء، والأولاد، لكان إنكار ذلك عليهم موجودًا في كلام النبي ﷺ أو الصحابة، أو التابعين، كما أنكروا عليهم مادون ذلك، وقد عابهم الله في القرآن بما دون ذلك مما هو دون ذلك، فلو كان هذا عيبًا لكان عيب الله لهم أعظم، وذمهم عليه أشد».[3]

وأرى أنّ هذا الكلام باطل من وجوه:

(1) تهذيب التهذيب، ابن حجر، ج2، 179

(2) الوارد في سفر التكوين كمثالنا وفي بعض النسخ كشبهنا.

(3) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص 451، 452

أحدها: أنّ الادعاء بأنّ الصورة التي جاءت في التوراة موافقة لما جاء عن النبي ﷺ ادعاء مردود ومرفوض؛ لأنّ ما جاء في التوراة هو التشبية والتجسيم؛ فالإله في التوراة على صورة الإنسان الحسيّة، ولذلك ورد النص عندهم (كشبهنا أو كمثالنا) وهو يمنع أيّ تأويل وقد نبهتُ على ذلك عندما تحدثتُ عن التجسيم عند اليهود، ولم يرد نص صحيح عن النبي ﷺ يفيد مطابقة ما جاء في التوراة، بل إنّ نصوص القرآن الكريم تبطل ما جاء في التوراة من تجسيم وتشبيه؛ قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ (الشورى: 11)، وهذا النفي للماثلة يبطل ما جاء في التوراة من مماثلة صورة الله للإنسان ومشابهته له.

وقد تنبّه أحد أدعياء السلفيّة إلى هذا فقال: «اليهود يصرون على تشبيه الله بالمخلوقات، وخاصة الإنسان منها، متأثرين بالمتشابهات الموجودة في كتبهم، وقد تكون محرفة كليًّا، من ذلك ما جاء في سفر التكوين: وقال الله: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا».[1]

الثاني: دعوى أنّ النبي ﷺ لم ينكر على اليهود لفظ على صورتنا كشبهنا، وما دام لم ينكر تصبح عقيدتهم في الصورة صحيحة، دعوى مردودة؛ لأنّه لا يلزم النبي ﷺ أن يكذب اليهود في كلّ جزئيّة ما دام أنّ القرآن الكريم بيّن تحريفهم للتوراة، وبيّن انحرافهم إجمالاً في الألوهيّة؛ فقد نعى عليهم وصفهم الله تعالى بالفقر فقال تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾﴾ (آل عمران: 181)، وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۚ وَأَلْقَيْنَا

(1) دور اليهود في إفساد العقيدة الإلهية والآثار التي ترتبت على ذلك، حسن محمد إبراهيم، ص37، رسالة ماجستير من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، فرع العقيدة، بمكة المكرمة، بإشراف الشيخ: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، 1985م.

بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ۚ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾﴾ (المائدة: 64)

فهذا يدل دلالة واضحة على انحرافهم في مقام الألوهيّة فلا يلزم النبي ﷺ تكذيبهم في هذا المقام في كلّ مسألة مسألة، وكان يلزمه ذلك كما يقول الدكتور صهيب السقار: «لو كان مقرًا بصحة ما جاء في التوراة جملة، أو كان ساكتًا عنه بالكلية».[1] فما دام كان مُنكِرًا لها في الجملة، فلا يلزم إنكار كلّ جزئية انحرفوا فيها.

الثالث: لو كان قول ابن تيمية السابق «لو كان ما في التوراة من الصفات كذبًا، وافتراءً، ووصفًا لله بما يجب تنزيهه عنه، لكان إنكار ذلك عليهم موجودًا في كلام النبي ﷺ أو الصحابة، أو التابعين» صحيحًا لما أنكرنا على اليهود صفات أضافوها لله تعالى لم يرد فيها أحاديث عن النبي ﷺ تكذبها بعينها؛ وقد ورد في التوراة: أنّه تحت رجلي الله كرسي منظره كالبلور، وأنّه ندم الله على خلق البشر، وأنّه يستنشق الروائح الحسنة وغيرها كثير.[2]

ولم يلتزم الإمام ابن قيم الجوزية وهو تلميذ الإمام ابن تيمية بقاعدة أستاذه فقال عند حديثه عن عقائد اليهود وتكذيبه لهم: «وَعِنْدَهُمْ فِي تَوْرَاتِهِمْ: إِنَّ مُوسَى صَعِدَ الْجَبَلَ مَعَ مَشَايِخِ أُمَّتِهِ، فَأَبْصَرُوا اللَّهَ جَهْرَةً وَتَحْتَ رِجْلَيْهِ كُرْسِيٌّ مَنْظَرُهُ كَمَنْظَرِ الْبِلَّوْرِ، وَيُسَمُّونَهُ بِلُغَتِهِمُ (السَّبْقِيرَ)، وَهَذَا مِنْ كَذِبِهِمْ وَافْتِرَائِهِمْ عَلَى اللَّهِ وَعَلَى التَّوْرَاةِ. وَعِنْدَهُمْ فِي تَوْرَاتِهِمْ: أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَمَّا رَأَى فَسَادَ قَوْمِ نُوحٍ وَأَنَّ شَرَّهُمْ (قَدْ عَظُمَ) نَدِمَ عَلَى خَلْقِ الْبَشَرِ فِي الْأَرْضِ وَشَقَّ عَلَيْهِ. وَعِنْدَهُمْ فِي تَوْرَاتِهِمْ أَيْضًا: أَنَّ اللَّهَ نَدِمَ عَلَى تَمْلِيكِهِ شَاوِلَ عَلَى إِسْرَائِيلَ. وَعِنْدَهُمْ فِيهَا أَيْضًا: أَنَّ نُوحًا لَمَّا خَرَجَ مِنَ السَّفِينَةِ بَنَى بَيْتًا مَذْبَحًا لِلَّهِ وَقَرَّبَ عَلَيْهِ قَرَابِينَ، وَاسْتَنْشَقَ اللَّهُ رَائِحَةَ الْقُتَارِ، فَقَالَ فِي ذَاتِهِ: لَنْ أُعَاوِدَ لَعْنَةَ الْأَرْضِ بِسَبَبِ النَّاسِ لِأَنَّ خَاطِرَ الْبَشَرِ مَطْبُوعٌ عَلَى

(1) التجسيم في الفكر الإسلامي، الدكتور: صهيب السقار، ص630

(2) نقلت عنهم نصوصًا كثيرة في هذا الصدد عند الحديث عن التجسيم عند اليهود.

الرَّدَاءَةِ، وَلَنْ أُهْلِكَ جَمِيعَ الْحَيَوَانِ كَمَا صَنَعْتُ. قَالَ بَعْضُ عُلَمَائِهِمُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ مِمَّنْ هَدَاهُ اللَّهُ إِلَى الْإِسْلَامِ[1]: لَسْنَا نَرَى أَنَّ هَذِهِ الْكُفْرِيَّاتِ كَانَتْ فِي التَّوْرَاةِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى مُوسَى، وَلَا نَقُولُ أَيْضًا أَنَّ الْيَهُودَ قَصَدُوا تَغْيِيرَهَا وَإِفْسَادَهَا، بَلِ الْحَقُّ أَوْلَى مَا اتُّبِعَ، قَالَ: وَنَحْنُ نَذْكُرُ حَقِيقَةَ سَبَبِ تَبْدِيلِ التَّوْرَاةِ. فَإِنَّ عُلَمَاءَ الْقَوْمِ وَأَحْبَارَهُمْ يَعْلَمُونَ أَنَّ هَذِهِ التَّوْرَاةَ الَّتِي بِأَيْدِيهِمْ لَا يَعْتَقِدُ أَحَدٌ مِنْ عُلَمَائِهِمْ وَأَحْبَارِهِمْ أَنَّهَا عَيْنُ التَّوْرَاةِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ أَلْبَتَّةَ، لِأَنَّ مُوسَى صَانَ التَّوْرَاةَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَلَمْ يَبُثَّهَا فِيهِمْ خَوْفًا مِنِ اخْتِلَافِهِمْ مِنْ بَعْدِهِ فِي تَأْوِيلِ التَّوْرَاةِ الْمُؤَدِّي إِلَى انْقِسَامِهِمْ أَحْزَابًا».[2]

فهذا أبرز تلاميذ ابن تيمية ينكر صفات أضافتها التوراة لله تعالى ولم يكن هناك نصوص مأثورة عن النبي ﷺ تنكر كلّ جزئية واردة في التوراة مما يدل على بطلان ما ذهب إليه ابن تيمية.

أمّا موقف أدعياء السلفيّة من رواية: "خلق الله آدم على صورة الرحمن"، فلهم ثلاثة مواقف:

الأول: تصحيح الرواية والدفاع عن عللها - وهو الاتجاه الغالب - ويمثل هذا الاتجاه حمود التويجري[3]، ويدّعي أنّه «نص صريح في أنّ الله خلق الإنسان على صورة وجهه الذي هو صفة من صفات ذاته وهذا النص لا يحتمل التأويل».[4]

---

(1) وهو السموأل بن يحيى وهذا النص نقله ابن قيم من كتابه: إفحام اليهود، وقصة إسلام السموأل، السموأل بن يحيى بن عباس المغربي، ت: نحو 570هـ، ص135، تحقيق: الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، الثالثة، 1990م.

(2) هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، ت: 751هـ، ج2، ص420، 421، تحقيق: محمد أحمد الحاج، دار القلم، دار الشامية، جدة، الأولى، 1996م.

(3) انظر: عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود التويجري، ص20- 23

(4) نفس المصدر السابق، ص40

ومعنى هذا أنّ هناك تطابقًا في هيئة وشكل الوجه، ولا عبرة بعد ذلك بادعائه أنّ الصورة تكون صفة فما هو إلا لعب بعقول الناس، إنّما أراد الجارحة كما تقول عبارته.

وألّف حماد الأنصاري رسالة في الدفاع عن هذه الرواية بعنوان: "تعريف أهل الإيمان بصحة حديث إن آدم خلق على صورة الرحمن"[1]، وذيّلها بكلام أحد أدعياء السلفيّة الذي يقول: «وقد استوفى الكلام (أي حماد الأنصاري) حتى تبين الحق لكلّ منصف، وقامت الحجة على كلّ متعسف، من نفاة الصفات، الذين يشبهون الله تعالى بالمعدومات».[2]

وكأنّ الذي ينفي الصورة عن الذات الإلهيّة يشبه الله بالمعدومات، وهو كلام قائم على قياس الغائب على الشاهد، ولا يعتد به علميًا. وإلحاقه الصورة بالصفات من التمويهات التي لا تنطلي إلا على الذين لا يعرفون أنّ الصورة هي الشكل والهيئة وليست من قبيل الصفات.

ويمثل هذا الاتجاه أيضًا سليمان العلوان[3]، وغيرهم.[4]

وممّا يلاحظ هنا أنّهم يصححون الرواية ولا يحسنونها فقط كما فعل ابن تيمية مما يدل على الهوى في إطلاقهم الأحكام، وليس اتباعًا لمنهج علماء الحديث.

ويتابع هؤلاء ابن تيمية في الاستشهاد بالنص التوراتي السابق ذكره؛ فيقول التويجري: «وفيما ذكرته من نص التوراة أبلغ ردٍ على من تأول حديثي ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما».[5]

---

(1) نشرها ضمن: رسائل في العقيدة، حماد الأنصاري، من ص169 إلى ص178، مكتبة الفرقان، بدون.

(2) وهو تقي الدين الهلالي انظر: رسائل في العقيدة، حماد الأنصاري، ص179

(3) انظر: القول المبين في إثبات الصورة لرب العالمين، سليمان بن ناصر العلوان، ص47- 50

(4) كعبد الله الدويش في دفاع أهل السنة والإيمان عن حديث خلقَ آدم على صورة الرحمن، ص36- 38

(5) عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود التويجري، ص31

ويقول: «وأيضًا فهذا المعنى عند أهل الكتاب من الكتب المأثورة عن الأنبياء كالتوراة فإنّ في السفر الأول منها: "سنخلق بشرًا على صورتنا يشبهها"».[1]

وهذا يدل على تمام المتابعة لابن تيمية حيث إنّه نقل النص التوراتي بتحريفه من كتاب بيان تلبيس الجهمية، ولم يتنبه إلى أنّ النص التوراتي ورد فيه كمثالنا أو كشبهنا.

وقد تنبه الغنيمان إلى هذا وأثبت النص التوراتي الذي يفيد التشبيه فقال: «يجوز الاستشهاد بما عند أهل الكتاب، مما هو موافق لما أثر عن نبينا ﷺ ففي السفر الأول من التوراة: "سنخلق بشرًا على صورتنا، يشبهنا"».[2]

الثاني: تضعيف الرواية وذكر عللها، وهذا يمثله الألباني وقد نعى على التويجري تصحيحه لرواية: على صورة الرحمن، وهذا كلامه بتمامه: «وبهذه المناسبة أقول: لقد أساء الشيخ التويجري- رحمه الله تعالى- إلى العقيدة والسنة الصحيحة معًا بتأليفه الذي اسماه: "عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن"، فإنّ العقيدة لا تثبت إلا بالحديث الصحيح، والحديث الذي أقام عليه كتابه مع أنّه لا يصح من حيث إسناده، فهو مخالف لأربعة طرق صحيحة عن أبي هريرة، هذا الحديث المتفق على صحته أحدها، والأخرى مع أنّ الشيخ خرّجها وصحّحها فهو لم يستفد من ذلك شيئًا؛ لأنّ هذا العلم ليس من شأنه، وإلا كيف يصح لعالم أن يقبل طريقًا خامسًا عن أبي هريرة بلفظ:"على صورة الرحمن"! مخالفًا لتلك الطرق الأربعة، والتي ثلاثتها بلفظ: "على صورته"، والأولى منها فيها التصريح بأنّ مرجع الضمير إلى آدم عليه السلام كما ترى».[3]

وقد سبق أنّهم اتهموا الألباني باتباع الجهميّة الذين ضعفوا الحديث.

---

(1) نفس المصدر السابق، ص76

(2) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الدكتور: عبد الله بن محمد الغنيمان، ج2، ص81

(3) هامش صحيح الأدب المفرد، ص374

الثالث: عدم الحكم على الحديث واتباع روايات أخرى تثبت الصورة، وهذا ما سلكه علوي السَّقَّاف؛ فيقول: «أمّا حديث: "خلق الله آدم على صورته"؛ فلم أورده في الأدلة؛ للاختلاف القائم بين أهل العلم: هل الضمير في "صورته" عائد على آدم أم على الله، وإن كان كثيرٌ من السلف ومن تبعهم من الخلف يجعلونه عائدًا على الله عزَّ وجلَّ».(1)

وهذا الموقف لن يقدم أو يؤخر شيئًا ما دام يعتقد في الصورة ما يعتقده غيره في إثبات الصورة بالمعنى الذي فهمه ابن تيمية ومن تابعه في هذا المسلك.

ثالثًا: موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من تأويلات أهل السنّة للصورة الواردة في الأحاديث الصحيحة.

ذهب بعض أهل السنّة إلى تأويل الصورة بالصفة وفي هذا يقول ابن حجر: «وَقِيلَ: الضَّمِيرُ لِلَّهِ، وَتَمَسَّكَ قَائِلُ ذَلِكَ بِمَا وَرَدَ فِي بَعْضِ طُرُقِهِ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ وَالْمُرَادُ بِالصُّورَةِ الصِّفَةُ، وَالْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ خَلَقَهُ عَلَى صِفَتِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْحَيَاةِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَتْ صِفَاتُ اللَّهِ تَعَالَى لَا يُشْبِهُهَا شَيْءٌ».(2)

وبناء عليه يكون تأويل قوله ﷺ: «فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ» بالصفة، والمعنى كما يقول الإمام الخطابي: «أي الصفة التي يعرفون».(3)

وذهب فريق آخر من أهل السنّة إلى أنّ إضافة الصورة لله تعالى من قبيل التشريف والاختصاص، وفي هذا يقول الإمام النووي: «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ يَعُودُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَيَكُونُ

(1) صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة، علوي بن عبد القادر السَّقَّاف،ص231، الدرر السنية، دار الهجرة، الثالثة، 2006م.

(2) فتح الباري، ابن حجر، ج11، ص3

(3) انظر: الأسماء والصفات، البيهقي، ج1، ص70

الْمُرَادُ إِضَافَةَ تَشْرِيفٍ، وَاخْتِصَاصٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ﴾ (الشمس: 13) وكَمَا يُقَالُ فِي الْكَعْبَةِ بَيْتُ اللَّهِ وَنَظَائِرُهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ». [1]

وأذكر هنا موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من هذين التأويلين:

1ـ موقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من تأويل الصورة بالصفة.

رفض الإمام ابن تيمية تأويل الصورة بالصفة، وقد ردّ هذا التأويل لوجوه، أذكر منها وجهين:

أحدهما: أنّ لفظ الصورة لا يكون إلا لصورة موجودة في الخارج.

وفي هذا يقول ابن تيمية: «لفظ الصفة، سواء عني به القول الذي يوصف به الشيء، وما يدخل في ذلك من المثال العلمي الذهني، أو أريد به المعاني القائمة بالموصوف، فإنّ لفظ الصورة لا يجوز أن يقتصر به على ذلك، بل لا يكون لفظ الصورة إلا لصورة موجودة في الخارج، أو لما يطابقها من العلم والقول، وذلك المطابق يسمى صفة, ويسمى صورة. وأمّا الحقيقة الخارجية، فلا تسمى: صفة, كما أنّ المعاني القائمة بالموصوف لا تسمى وحدها: صورة. وإذا كان كذلك، فقوله: "على صورته" لا بدّ أن يدل على الصورة الموجودة في الخارج، القائمة بنفسها، التي ليست مجرد المعاني القائمة بها، من العلم والقدرة, وإن كان لتلك المعاني صورة، وصفة ذهنية؛ إذ وجود هذه الصورة الذهنية مستلزم لوجود الصورة الخارجية وإلا كانت الصورة الذهنية جهلاً لا علمًا. فسواء عنى بالصورة، الصورة الخارجية، أو العلمية، لا يجوز أن يراد به مجرد المعنى القائم بالذات، والمثال العلمي المطابق لذلك». [2]

---

(1) شرح الإمام النووي لصحيح مسلم، ج16، ص166

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص473، 474

وأرى أنّ هذا الكلام من ابن تيمية لا يصح من وجهين:

أحدهما: جاء في التعريف اللغوي للصورة أنّها تأتي بمعنى الصفة، فلا يصح رفض الاستعمال اللغوي بدون مانع من أعلام اللغة العربيّة.

ثانيهما: أنّ كلام ابن تيمية راجع إلى الارتباط بالمحسوس الذي هو الحقيقة الخارجية، وليس هناك تلازم بين الصورة الذهنية والخارجية إلا عند من ارتبط بالمحسوس ولم يتجرد التجريد الكامل عن لواحق الأجسام؛ وهي مرحلة الإدراك العقلي كما يسميها حجة الإسلام الغزالي.[1]

فلو أنّ التصور عند ابن تيمية خرج عن الماديّة فلن يحتاج بعدها لأن يقول: وجود هذه الصورة الذهنية مستلزم لوجود الصورة الخارجية. فلا يوجد تلازم إذا ما تجرّد المرء عن الماديّة، وإذا بطل هذا التلازم بطل ما أدى إليه وهو أنّ لفظ الصورة لا يكون إلا لصورة موجودة في الخارج.

هذا، وقد اكتفى بعض أدعياء السلفيّة بترديد كلام ابن تيمية وموافقته، وهو ما نجده عند التويجري[2]، والغنيمان.[3]

الوجه الثاني: أنّ الحديث خصّ الوجه، ولو أريد به الصفة لم يكن للوجه بذلك اختصاص.

وفي هذا يقول ابن تيمية: «لفظ الحديث: "إذ قاتل أحدكم، أو ضرب أحدكم، فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته" فنهى عن ضرب الوجه؛ لأنّ الله خلق آدم على

(1) انظر: معارج القدس في مدراج معرفة النفس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: 505هـ، ص62، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الثانية، 1975م.

(2) انظر: عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود التويجري، ص86

(3) انظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الدكتور: عبد الله بن محمد الغنيمان، ج2، ص86، 87

صورته، فلو كان المراد مجرد خلقه عالِمًا قادرًا، ونحو ذلك، لم يكن للوجه بذلك اختصاص، بل لا بدّ أن يريد الصورة التي يدخل فيه الوجه، ومثل ذلك يقال في اللفظ الآخر: "لا يقولنّ أحدكم: قبّح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإنّ الله خلق آدم على صورته"، فهو يقتضي النهي عن ذلك؛ لتناوله الله - تعالى -، وأنّ وجه ابن آدم داخل فيما خلقه الله على صورته».[1]

فهو يصرح بمشابهة وجه آدم لوجه الله، وأنّ العلة في النهي عن ضرب الوجه هي المشابهة، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وكذلك قوله: "لا يقل أحدكم: قبّح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإنّ الله خلق آدم على صورته"، جعل مجرد المشابهة لوجه الله مانعًا من الضرب».[2]

ويحاول أن يخفف ابن تيمية من هذا التشبيه فيقول: «فإن قيل: هذا تصريح بأن وجه الله يشبه وجه الإنسان، كما ورد: "صورة الإنسان على صورة الرحمن". فالجواب: أنّ هذا أيضًا لازم للمنازع، ولهذا أورده[3] وأجاب عنه بقوله: فإن قيل: المشاركة في صفات الكمال، تقتضي المشاركة في الإلهيّة، قلنا: المشاركة في بعض اللوازم البعيدة، مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة، لا تقتضي المساواة في الإلهية، ولهذا المعنى قال تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ (الروم: 27)، وقال ﷺ: "تخلقوا بأخلاق الله"».[4]

وبعد هذا الكلام يقول: «فالقول بكون الله شبيهًا بخلقه من بعض الوجوه داخل في قول كل المسلمين. ولا ريب أنّ كلّ موجودين، لا بدّ أن يتفقا في شيء يشتركان فيه، وأنّ أحدهما

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص476

(2) نفس المصدر السابق، ج6، ص613

(3) أي الرازي، انظر: أساس التقديس، فخر الدين الرازي، ص167

(4) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص476، 477

أكمل فيه وأولى من الآخر، وإلا إذا قدر أنّهما لا يتفقان في شيء أصلاً، ولا يشتركان فيه، لم يكونا موجودين، وهذا معلوم بالفطرة البديهية، التي لا يتنازع فيها العقلاء، الذين يفهمونها».[1]

ويمكن الرد على الإمام ابن تيمية بالآتي:

أ- أنّه خص الوجه لأنّه أشرف ما في الإنسان وأكرمه؛ يقول العراقي: «إِذَا تَمَكَّنَّا مِنْ اجْتِنَابِ الوجه اجْتَنَبْنَاهُ لِشَرَفِ هَذَا الْعُضْوِ».[2]

ب- مراد الإمام الرازي من المشاركة في صفات الكمال أي اسم الصفة وليس في حقيقتها؛ فقدرة العبد تسمى قدرة، وقدرة الرب تسمى قدرة، ولا توجد مشابهة بين القدرتين. ويوضح هذا كلام الرازي في تفسيره: «فَهُوَ (أي الله تعالى) أَجَلُّ مِنْ أَنْ يُشَابِهَ الْمَحْسُوسَاتِ، وَيُنَاسِبَ الْمُخَيَّلَاتِ، وَهُوَ أَكْبَرُ مِمَّا يَتَوَهَّمُهُ الْمُتَوَهِّمُونَ، وَأَعْظَمُ مِمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ، وَأَعْلَى مِمَّا يُمَجِّدُهُ الْمُمَجِّدُونَ، فَإِذَا صَوَّرَ لَكَ حِسُّكَ مِثَالًا: فَقُلْ اللَّهُ أَكْبَرُ، وَإِذَا عَيَّنَ خَيَالُكَ صُورَةً فَقُلْ: سُبْحَانَكَ اللَّهُ وَبِحَمْدِكَ».[3] وبناء عليه فلا يلزم الرازي التشبيه كما يدّعي ابن تيمية.

ج- يخلط الإمام ابن تيمية بين صفة الكمال والجارحة، فصفة الكمال ليست أجزاء وأبعاضًا، أمّا الوجه، فهو جزء. ومشابهة وجه آدم لوجه الله ولو من بعض الوجوه كما يقول، لا يفهم منه إلا تشبيه جارحة بجارحة، وليس صفة كمال كما يوهم كلامه.

---

(1) نفس المصدر السابق، ج6، ص480

(2) طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي، ت: 806هـ، ج8، ص17، دار إحياء التراث العربي.

(3) مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ج1، ص240

هذا، ويردد بعض أدعياء السلفيّة كلام ابن تيمية في هذه الجزئية موافقين له فيما ذهب إليه، كالتويجري[1]، والغنيمان[2]، ولا يتورع التويجري من ذكر العبارات التشبيهية الواردة عند ابن تيمية كقوله: «وكذلك قوله: "لا يقل أحدكم: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإنّ الله خلق آدم على صورته"، جعل مجرد المشابهة لوجه الله مانعًا من الضرب».[3]

2ـ موقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من إضافة الصورة لله من قبيل التشريف.

يرفض ابن تيمية أيضًا التأويل الآخر لأهل السنّة وهو أنّ الإضافة من قبيل التشريف، والاختصاص، والخلق، ويرى:

أ- أنّه لو كانت الإضافة إضافة خلق وملك؛ لوجب أن لا يضرب شيء من الأعضاء، يقول ابن تيمية: «قوله: "إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته"، لو كانت الإضافة خلق وملك؛ لوجب أن لا يضرب شيء من الأعضاء؛ لأنّ إضافته إلى خلق الله – تعالى – وملكه كإضافة الوجه سواء».[4]

ومع افتراض صواب ما ذهب إليه ابن تيمية إلى أنّه محرم على المسلم إيقاع الأذى على أخيه في أي عضو، إلا أنّ تخصيص الوجه بجانب أنّه مكرم فهو أيضًا كما يقول العراقي: «ضَرْبَ الْوَجْهِ أَبْلَغُ فِي الِانْتِقَامِ وَالْعُقُوبَةِ»[5]، فإذا ما كان هناك ما يستدعي الضرب فلا يكن المسلم منتقمًا ويوقع أبلغ الأذى والعقوبة بضرب الوجه، فلا صحة لما ذهب إليه ابن تيمية.

ب- أنّ المانع من الضرب هو مشابهة وجهه لصورة الله، يقول ابن تيمية: «قوله: "لا يقولن أحدكم: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإنّ الله خلق آدم على صورته"

---

(1) انظر: عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود التويجري، ص88، 89

(2) انظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الدكتور: عبد الله بن محمد الغنيمان، ج2، ص86

(3) انظر: عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود التويجري، ص126

(4) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص538

(5) طرح التثريب، العراقي، ج8، ص17

يدل على أنّ المانع هو مشابهة وجهه لصورة الله – تعالى – فلو أريد صورة يخلقها الله – تعالى –؛ لكان كونه هو مخلوقًا لله أبلغ من كونه مشبهًا لما خلقه الله، فيكون عدولاً عن التعليل بالعلّة الكاملة إلى ما يشبهها».[1]

وهذه العلّة هي الأخرى لا تصلح؛ لأنّها تفيد التشبيه الصريح، والتشبيه لا يصلح علّة؛ لأنّه مخالف لصريح التنزيه، والصحيح في العلّة ما تدل عليه رواية مسلم كما ذكر ذلك العراقي في قوله: «رِوَايَة مُسْلِمٍ "فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ" ظَاهِرٌ أَنَّهُ صَرِيحٌ فِي أَنَّ الْمُرَادَ عَلَى صُورَةِ الْمَضْرُوبِ؛ فَلِهَذَا الْمَعْنَى أَمَرَ بِإِكْرَامِهَا، وَنَهَى عَنْ ضَرْبِهَا وَهَذِهِ الصِّيغَةُ دَالَّةٌ عَلَى التَّعْلِيلِ وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لِهَذِهِ الْجُمْلَةِ ارْتِبَاطٌ بِالَّتِي قَبْلَهَا».[2]

هذا، ويردد بعض أدعياء السلفية كلام ابن تيمية في هذه الجزئية موافقين له فيما ذهب إليه، كالتويجري[3]، والغنيمان[4]، ولا يتورع الغنيمان من ذكر العبارات التشبيهية الواردة عند ابن تيمية كقوله: (قوله: "لا يقولن أحدكم: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك، فإنّ الله خلق آدم على صورته" يدل على أنّ المانع هو مشابهة وجهه لصورة الله – تعالى –).[5]

وهكذا، يرفض ابن تيمية وأدعياء السلفية بعد ذلك أيّ تأويل للصورة، لتكون النتيجة تشبيه وجه آدم بصورة الله تعالى، أو الوقوع في التناقض حين يزعمون أنّ لله صورة لا كالصور، فإن كانت صورة آدم على صورة الله فهي كالصور، وإن لم تكن كالصور لم تكن كصورة آدم.

---

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص539

(2) طرح التثريب، العراقي، ج8، ص17

(3) انظر: عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود التويجري، 94، 95

(4) انظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الدكتور: عبد الله بن محمد الغنيمان، ج2، ص97

(5) نفس المصدر السابق، ج2، ص97

ولو كان القوم متبعين للسلف الصالح لتوقفوا عن كلّ هذه التكلفات، ولابتعدوا عن هذا التجسيم والتشبيه الصريحين، وأرى أنّ السلفية الحقة في موضوع الصورة هو ما قاله الإمام النووي عن مذهب السلف فيها عند تعليقه على قَوْله ﷺ: «فيأتيهم الله فِي صُورَةٍ غَيْرِ صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا فَإِذَا جَاءَ رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتَّبِعُونَهُ».

يقول الإمام النووي: «اعْلَمْ أَنَّ لِأَهْلِ الْعِلْمِ فِي أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ وَآيَاتِ الصِّفَاتِ قَوْلَيْنِ: أَحَدُهُمَا، وَهُوَ مَذْهَبُ مُعْظَمِ السَّلَفِ أَوْ كُلِّهِمْ أَنَّهُ لَا يُتَكَلَّمُ فِي مَعْنَاهَا، بَلْ يَقُولُونَ: يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نُؤْمِنَ بِهَا، وَنَعْتَقِدَ لَهَا مَعْنًى يَلِيقُ بِجَلَالِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَظَمَتِهِ، مَعَ اعْتِقَادِنَا الْجَازِمِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَأَنَّهُ مُنَزَّهٌ عَنِ التَّجَسُّمِ، وَالِانْتِقَالِ، وَالتَّحَيُّزِ فِي جِهَةٍ، وَعَنْ سَائِرِ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِ. وَهَذَا الْقَوْلُ هُوَ مَذْهَبُ جَمَاعَةٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَاخْتَارَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ مُحَقِّقِيهِمْ وَهُوَ أَسْلَمُ. وَالْقَوْلُ الثَّانِي: وَهُوَ مَذْهَبُ مُعْظَمِ الْمُتَكَلِّمِينَ أنّها تتأول على مايليق بِهَا عَلَى حَسَبِ مَوَاقِعِهَا، وَإِنَّمَا يَسُوغُ تَأْوِيلُهَا لِمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِهِ؛ بِأَنْ يَكُونَ عَارِفًا بِلِسَانِ الْعَرَبِ، وَقَوَاعِدِ الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ، ذَا رِيَاضَةٍ فِي الْعِلْمِ».[1]

وما ذهب إليه الإمام النووي هو المعبر عن موقف السلف الصالح، وما تمسك به ابن تيمية ومعظم أدعياء السلفيّة المعاصرين هو خروج على السلفيّة بلا شك.

وممّا سبق نستخلص ما يأتي:

1- ذهب المجسمة إلى أنّ لله تعالى صورة هي صورة الإنسان، واختلفوا فيما بينهم هل هذه الصورة الإنسانية هي صورة شيخ أو صورة شاب أمرد؟ فمنهم من ادّعى أنّه شاب ومنهم من ادعّى أنّه شيخ.

---

(1) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الإمام النووي، ج3، ص19

2- أثبت الإمام ابن تيمية الصورة لله تعالى، واستدلّ على هذا بخبر :"خلق الله آدم على صورته" فأرجع الضمير لله تعالى، ورفض عودته إلى المضروب، وكذلك رفض عودته إلى آدم عليه السلام. وقد خالف بعض أدعياء السلفيّة ابن تيمية في عودة الضمير إلى الله تعالى؛ فرأوا أنّ الضمير يعود إلى آدم عليه السلام، فيما ذهب البعض الآخر من أدعياء السلفية إلى متابعة ابن تيمية في عودة الضمير إلى الله تعالى.

3- استشهد ابن تيمية على صحة حديث "خلق الله آدم على صورة الرحمن" بما في التوراة من خلق الله بشر على مثال الإنسان ويشبهه، وما في التوراة تشبيه وتجسيم تنبه إليه بعض أدعياء السلفيّة.

4- تابع بعض أدعياء السلفيّة ابن تيمية في استشهاده على إثبات الصورة لله تعالى بنص التوراة.

5- ذهب الألباني من أدعياء السلفيّة إلى عدم إثبات الصورة لله تعالى، وقد نعى على من أثبتها من أدعياء السلفيّة بالإساءة إلى العقيدة الإسلامية.

المبحث الثالث

شُبه المجسمة على إثبات الأبعاض والأجزاء للّه وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها.

هل يصح إثبات الأجزاء والأبعاض لله تعالى؟ هذا سؤال طُرِح في محيط الفكر الإسلامي، وقد ثار خلاف كبير، وجدل واسع حول هذا الموضوع، كان للمجسمة والمشبهة اليد الطولى في إثارة هذه القضية، والجدل حولها. ولمّا كانت شُبه هذه الطائفة كثيرة ومتنوعة؛ فإني سأقسم هذا المبحث إلى ست شُبه أعرض الشبهة ثمّ أذكر موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من هذه الشبه.

1ـ شبهة: <u>وصف الله تعالى للّهبالبعضللّه عند المجسمة وموقف الإمام ابن تيمية وموقف أدعياء السلفيّة</u>.

وصف بعض المجسمة الله تعالى "بالبعض"، فزعموا أنّ لله – تعالى – أبعاض يبديها ويُظهرها إذا أراد أن يُخوف الناس؛ لأنّه بعد هذا الإبداء تتزلزل الأرض، وزعموا أيضًا أنّ هذه الأبعاض تُمس وتُمسك مسكًا حسيًّا، فلله – تعالى – قدم يمس ويمسك، وحقو يمس ويمسك وهكذا، وقد استدلوا على ذلك بروايات هي كالتالي:

1- جاء في كتاب السنّة المنسوب لعبد الله بن أحمد بن حنبل عَنْ عِكْرِمَةَ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُخَوِّفَ عِبَادَهُ <u>أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ</u> إِلَى الْأَرْضِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ تُزَلْزَلُ، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ تُدَمْدَمَ عَلَى قَوْمٍ تَجَلَّى لَهَا».[1]

2- وجاء في كتاب السنّة المنسوب لعبد الله بن أحمد بن حنبل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلۡفَىٰ وَحُسۡنَ مَـَٔابٖ ۝٢٥﴾ (ص: 25) في حق سيدنا داود عليه السلام، عَنْ

(1) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج2، ص470، والرواية لا تصح عن عكرمة؛ إذ فيها يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ وهو مشهور بالتدليس؛ وقد رواها معنعنة فلم يصرح بالسماع. انظر: أسماء المدلسين، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ت: 911هـ، ص106، تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، دار الجيل، بيروت.

عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، قَالَ: «حَتَّى يَضَعَ بَعْضَهُ عَلَيْهِ».(1)

3- وجاء في كتاب السنّة المنسوب لعبد الله بن أحمد بن حنبل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٢٥﴾﴾ أيضًا، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٢٥﴾﴾ قَالَ: «ذَكَرَ الدُّنُوَّ مِنْهُ حَتَّى ذَكَرَ أَنَّهُ يَمَسُّ بَعْضَهُ».(2)

4- وجاء في كتاب السنّة المنسوب لعبد الله بن أحمد بن حنبل عَنْ عُبَيْدِ بْنَ عُمَيْرٍ، قَالَ: «مَا يَأْمَنُ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُقَالَ لَهُ: ادْنُهْ، فَيَقُولُ ذَنْبِي ذَنْبِي، حَتَّى بَلَغَ فَيُقَالُ: ادْنُهْ، فَيَقُولُ: ذَنْبِي ذَنْبِي، فَيُقَالُ لَهُ: ادْنُهْ، فَيَقُولُ ذَنْبِي ذَنْبِي، حَتَّى بَلَغَ مَكَانًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِهِ " قَالَ سُفْيَانُ: كَأَنَّهُ يُمْسِكُ شَيْئًا».(3)

وعن هذا الجزء الذي يمسكه داود عليه السلام، تختلف فيه الروايات على النحو التالي:

أ- أنّه القدم؛ جاء في كتاب السنّة المنسوب لعبد الله بن أحمد بن حنبل عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ:

---

(1) السنّة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج2، ص475، والإسناد الذي ذُكر في الكتاب صحيح، إلا أنّ الرواية لا تثبت؛ لأنّ الكتاب لا تصح نسبته لعبد الله بن أحمد ففي إسناده راويان مجهولان كما سبق أن ذكرت، ولم يُرو بهذا الإسناد إلا في هذا الكتاب.

(2) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج2، ص503، وإسناده حسن؛ فيه عبد الله بن عمر أبو عبد الرحمن وهو (مشكدانة) 239 هـ، صدوق، قال أبو حاتم: صدوق، ويروي عنه أنّه شيعي. انظر: ميزان الاعتدال، الذهبي، ج2، ص 466، وقد رواه إلى عبيد بن عمير الخلال في السنة قال: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ، قَالَ: ثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ خَلَّادٍ الْبَاهِلِيُّ، قَالَ: ثَنَا وَكِيعٌ، قَالَ: ثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، قال محقق الكتاب الدكتور: عطية الزهراني – وهو من أدعياء السلفية – عن هذا الإسناد: «إسناده صحيح ومع صحة إسناده فإنّه لا يجوز أن يُعتقد بما دلت عليه، لأنّها تخالف الأحاديث الواردة في تنزيه الخالق، وليس لها شاهد صحيح مرفوع ولا من أقوال الصحابة الكرام». انظر: السنة وهامشه، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلّال البغدادي الحنبلي، ت: 311هـ، ج1، ص263، تحقيق: د. عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، الأولى، 1989م.

(3) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج2، ص502، وإسناده ضعيف؛ لضعف حميد الأعرج قال عنه الذهبي: واه. انظر: ميزان الاعتدال، الذهبي، ج1، ص617

«حَتَّى يَأْخُذَ بِقَدَمِهِ».[1]

ب- أنّه الحقو[2]؛ جاء في كتاب السنّة المنسوب لعبد الله بن أحمد بن حنبل عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: «حَتَّى يَأْخُذَ بِحَقْوِهِ».[3]

ت- أنّه اليد؛ جاء في كتاب السنّة المنسوب لعبد الله بن أحمد بن حنبل أَنَّ سُفْيَانَ قال «حَتَّى يَضَعَ يَدَهُ فِي يَدِهِ».[4]

ث- أنّه الفخذ؛ قال أبو يعلى الفرّاء: «وفي لفظ آخر أخرجه أَبُو مُحَمَّد الحسن بن مُحَمَّد

---

(1) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج2، ص502، وإسناده ضعيف؛ لضعف الليث بن أبى سليم بن زنيم القرشي، قال عنه ابن حجر: «وهو صدوق اختلط جدًا ولم يتميز حديثه فترك». انظر: تقريب التهذيب، ص464

(2) الحقو: الخصر وَمَا تَحْتَهُ. انظر: جمهرة اللغة، ابن دريد، ج1، ص561

(3) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج2، ص507، في إسناده عبد الملك بن أبي سليمان أبو محمد الكوفي، وهو صدوق له أوهام، كما قال الحافظ ابن حجر. (انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 363)، وروي في كتاب السنة بنفس الإسناد بلفظ: «حتى يأخذ بحقوه»، قال محقق الكتاب: «إسناده حسن، ولم أجد فيما اطلعت عليه من مصادر من تكلم في صفة الحقو». (انظر: السنة وهامشه، عبد الله بن أحمد، ج2، ص507)، وهذا الذي ذكره غير صحيح، لأنّ القاضي أبا يعلى الفرّاء قد أثبت الحقو فقال: «اعلم أَنَّهُ غير ممتنع حمل هَذَا الخبر عَلَى ظاهره، وأنّ الحقو والحجزة صفة ذات لا عَلَى وجه الجارحة والبعض وأنّ الرحم آخذة بها، لا على وجه الاتصال، والمماسة، بل نطلق ذلك تسمية كما أطلقها الشرع». (انظر: إبطال التأويلات، ج1، ص420) وقد سبق أنّ أدعياء السلفية جعلوا كتاب إبطال التأويلات من مصادر العقيدة السلفية، ولكن الغريب أنّهم اعترضوا على نفيه الأجزاء والأبعاض مع أنّه من الواضح خلطه بين الصفة والبعض والجزء، إلا أنّهم لم يعجبهم هذا فقال الدكتور الغنيمان: «قلت: قوله: "لا على وجه الجارحة، والبعض" وقوله: "لا على وجه الاتصال والمماسة" قول غير سديد، وهو من أقوال أهل البدع، التي أفسدت عقول كثير من الناس». (انظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان، ج2، ص384)، وقد قال نفس هذا الكلام علوي السقاف في: صفات الله عزو وجل الواردة في الكتاب والسنة، ص127، وهذا الكلام إن دل فإنما يدل على تضاربهم في العقيدة، فما يجعله أحدهم صفة لا يعتبره الآخر، مع أنّهم يدّعون انتسابهم للسلف!

(4) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج2، ص 502، قال محققه: «رجاله ثقات»، وهو كذلك، إلا أنّه لا يثبت من جهة نسبة الكتاب إلى مؤلفه وقد تفرّد به.

الخلال وسمعته منه، عن ابن سيرين، يَقُول فِي قوله، عَزَّ وَجَل﴿فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٢٥﴾﴾ قَالَ: إنّ الله، عَزَّ وَجَلَّ، ليقرب داود حتى يضع يده عَلَى فخذه يَقُول: أدن منا أزلفت لدينا».[1]

موقف المُجسمة من الروايات التي تثبت البعض لله تعالى

استدلّ المجسمة بهذه الروايات على إثبات البعض لله تعالى، ولم يبحثوا في صحتها أو ضعفها أو نكارتها، أو هل تتعارض مع الكمال الواجب لله تعالى أو لا؟ بل أخذوها على ظاهرها؛ فأثبتوا لله أبعاضًا وأجزاء.

فها هو القاضي أبو يعلى الفرّاء، وهو من حشويّة الحنابلة، يثبت لله تعالى بعضًا، ويرفض أيّ تأويل لرواية "أبدى عن بعضه" فيقول: «أمّا قوله: " أبدى عَن بعضه " فهو عَلَى ظاهره، وأنّه راجع إِلَى الذات إذ ليس فِي حمله عَلَى ظاهره مَا يحيل صفاته، وَلا يخرجها عما تستحق فإن قِيلَ: بل فِي حمله عَلَى ظاهره مَا يحيل صفاته، لأَنَّهُ يستحيل وصفه بالكل والبعض والجزء، فوجب حمله عَلَى إبداء بعض آياته وعلاماته تحذيرًا ونذيرًا قيل: لا يمتنع إطلاق هَذِهِ الصفة عَلَى وجه لا يفضي إِلَى التجزئة والتبعيض، كَمَا أطلقنا تسمية يد ووجه، لا عَلَى وجه التجزئة والبعض».[2]

ويتضح من هذا النص الخلط البيّن بين الصفة والبعض، وقد تكلّم نص الرواية "أبدى عن بعضه" عن بعضٍ صريح، ثمّ بعد ذلك يقول: عَلَى وجه لا يفضي إِلَى التجزئة والتبعيض! كيف والنص صريح في الرواية عن إبداء البعض فهو تبعيض صريح؟!

---

(1) إبطال التأويلات، أبو يعلى الفراء، ج1، ص206، وقد ذكره بدون إسناد، ولم أجده في السنة للخلال، ولم يعلق عليه محقق الكتاب.

(2) إبطال التأويلات، ج1، ص 341

ولن نقف كثيرًا هنا مع أبي يعلى فما يهمنا هو موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من قضية التبعيض.

موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من إثبات البعض لله تعالى

لا يمنع الإمام ابن تيمية من وصف الله تعالى بأنّ له بعضًا، ولذلك يرى أنّه يجوز أن يُرى بعضه دون بعض، ويرى أنّ ذلك مأثور عن السلف الصالح؛ ولذلك يقول: «إنْ عنيت بالجسم أنّه يقبل التفريق والتجزئة والتبعيض، بحيث ينفصل بعضه عن بعض الفعل. قيل: أنا أتصور موجودًا عالِمًا قادرًا قبل أن أعلم أنّه يمكن تفريقه وتبعيضه، فلا يلزم من تصوري للموجود الحي العالم القادر أن يكون قابلاً لهذا التفريق والتبعيض. وإن عنيت بالجسم أنّه يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، لم يكن هذا ممتنعًا عندي، بل هذا هو الواجب، فإن كان ما لا يمكن أن يشار إليه، لا يكون موجودًا. وإن عنيت بالجسم أنّه يمكن مركب من الجواهر المنفردة الحسية، أو من المادة والصورة اللذان يجعلان جوهران عقليان، فأنا ليس عندي شيء من الأجسام كذلك، فضلاً عن أن يقدر مثل ذلك، فإذا كنت نافيًا لذلك في المخلوقات البسيطة فتنزيه رب العالمين عن ذلك أولى. وإن عنيتَ بالتبعيض أنّه يمكن أن يُرى منه شيء دون شيء، كما قال ابن عباس وعكرمة وغيرهما من السلف ما يوافق ذلك، لم أسلم لك أنّ هذا ممتنع».[(1)]

فمعنى كلام ابن تيمية أنّنا لو فهمنا البعضية بجواز رؤية شيء منه فهذا جائز عنده، أمّا لو قُصدت بالبعضية أنّه يمكن أن يتفرّق ويتجزأ وينفصل بعضه عن بعض فهذا ممتنع عنده.

ورواية عكرمة التي يقصدها ابن تيمية هي الرواية التي ذكرتُها من قبل، وفيها: "إِذَا أَرَادَ أَنْ يُخَوِّفَ عِبَادَهُ أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ إِلَى الْأَرْضِ". وهي لا تصح عنه كما ذكرتُ في تخريجها.

(1) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج6، ص131

أمّا رواية ابن عباس فقد ذكرها ابن تيمية في التسعينية بقوله: «وَإِنْ كَانَ الْإِنْكَارُ لِأَنَّهُ لَا يُقَالُ فِي صِفَاتِ اللَّهِ لَفْظُ الْبَعْضِ، فَهَذَا اللَّفْظُ قَدْ نَطَقَ بِهِ أَئِمَّةُ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَتَابِعِيهِمْ ذَاكِرِينَ وَآثِرِينَ. قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ الطَّبَرَانِيُّ فِي كِتَابِ السُّنَّةِ: حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ الْكِلَابِيُّ[1] حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَعْيَنَ عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: إذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُخَوِّفَ عِبَادَهُ أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ لِلْأَرْضِ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَزَلْزَلَتْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُدَمْدِمَ عَلَى قَوْمٍ تَجَلَّى لَهَا عَزَّ وَجَلَّ».[2]

وهذه الرواية التي ذكرها لا تصح أيضًا؛ ففيها عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ الْكِلَابِيُّ وهو ضعيف، وكذلك عنعنها يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ وهو مدلس.

والغريب من محقق كتاب التسعينية وهو الدكتور: محمد بن إبراهيم العجلان[3]، – وتحقيق الكتاب رسالته للدكتوراه[4] – أنّه لم يُخرّج الرواية ويبيّن ضعفها؛ وراح يشير إلى عدم وجود كتاب السنة للطبراني[5]، ممّا يدل على موافقته على هذا الكلام.

(1) عمرو بن عثمان بن سيّار الكلابي الرَّقّيّ، قال عَبْد الرَّحْمَنِ بْن أَبي حَاتِم: سَأَلتُ أَبِي عنه، فقال: يتكلمون فيه، كان شيخًا أعمى بالرقة يحدث الناس من حفظه بأحاديث منكره لا يصيبونه في كتابه، وضعّفه العقيلي، وَقَال النَّسَائي، وأَبُو الفتح الأزدي: متروك الحديث. انظر تهذيب الكمال للمزي، ج 22، ص148، 149، وقال الدارقطني: ضعيف. انظر: الضعفاء والمتروكون، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، ت: 385هـ، ص305، تحقيق: موفق بن عد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، الأولى، 1994م.

(2) التسعينية، الإمام ابن تيمية، ج1، ص390، تحقيق الدكتور: محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الأولى، 1999م.

(3) عضو هيئة التدريس بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(4) انظر: مقدمة الدكتور العجلان لكتاب التسعينية ج1، ص6

(5) انظر: هامش التسعينية، ج1، ص390

ثمّ ذهب ابن تيمية يستشهد لهذه الرواية الضعيفة بروايات أخرى فيقول: «وَقَدْ جَاءَ فِي الْأَحَادِيثِ الْمَرْفُوعَةِ فِي تَجَلِّيهِ سُبْحَانَهُ لِلْجَبَلِ مَا رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ فِي جَامِعِهِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ يَعْنِي الدَّارِمِيَّ، أَنْبَأْنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ (الأعراف: 143) قال حَمَّادٌ هَكَذَا، وَأَمْسَكَ سُلَيْمَانُ بِطَرَفِ إبْهَامِهِ عَلَى أُنْمُلَةِ أُصْبُعِهِ الْيُمْنَى قَالَ: فَسَاخَ الْجَبَلُ ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾. قَالَ التِّرْمِذِيُّ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ صَحِيحٌ، لَا نَعْرِفُهُ إلَّا مِنْ حَدِيثِ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ.[1] وَقَالَ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي عَاصِمٍ فِي كِتَابِ السُّنَّةِ حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ الْأَسْوَدِ. حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ العنقزي، حَدَّثَنَا أَسْبَاطُ[2] عَنْ السُّدِّيِّ[3] عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ (الأعراف: 143) قَالَ مَا تَجَلَّى مِنْهُ إلَّا مِثْلُ الْخِنْصَرِ قَالَ فَجَعَلَهُ دَكًّا، قَالَ تُرَابًا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا، غُشِيَ عَلَيْهِ، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَك تُبْت إلَيْك عَنْ أَنْ أَسْأَلَك الرُّؤْيَةَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ. قَالَ: أَوَّلُ مَنْ آمَنَ بِك مِنْ بَنِي

---

(1) سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، ت: 279هـ، ج5، ص115، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

(2) هو أسباط بن نصر الهمداني أبو يوسف ويقال أبو نصر فيه ضعف قال حرب: قلت لأحمد: كيف حديثه؟ قال: "ما أدري", كأنه ضعفه. وقال أبو حاتم: سمعت أبا نعيم يضعفه, وقال: "أحاديثه عامية سقط مقلوب الأسانيد" وقال النسائي: "ليس بالقوي". وقال ابن معين: "ليس بشيء" وقال مرة: "ثقة" وقال موسى بن هارون: "لم يكن به بأس". انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ج1، ص212

(3) هو إسماعيل" بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي، فيه ضعف؛ قال الدوري عن يحيى: "في حديثه ضعف"وقال الجوزجاني: "هو كذّاب شتّام" وقال أبو زرعة: "لين" وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه ولا= =يحتج به" وقال النسائي في الكنى: "صالح" وقال في موضع آخر: "ليس به بأس" وقال العقيلي: "ضعيف وكان يتناول الشيخين" وقال الساجي: "صدوق فيه نظر" وقال الطبري: "لا يحتج بحديثه". انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ج1، ص 314

إِسْرَائِيلَ.[1] وَرَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ بْنِ عَاصِمٍ الْحَمَّالُ[2]، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ رَاهَوَيْهِ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَنْقَرِيُّ فَذَكَرَهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ ، قَالَ: مَا تَجَلَّى مِنْهُ إلَّا مِثْلُ الْخِنْصَرِ فَجَعَلَهُ دَكًّا قَالَ تُرَابًا. وَرَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي كِتَابِ إثْبَاتِ الرُّؤْيَةِ لَهُ ... وَرَوَى الثَّوْرِيُّ وَحَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ وَسُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ بَعْضُهُمْ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ وَبَعْضُهُمْ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ فِي قَوْلِهِ فِي قِصَّةِ دَاوُد: ﴿ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ﴾ (ص: 25) قَالَ يُدْنِيهِ حَتَّى يَمَسَّ بَعْضُهُ، وَهَذَا مُتَوَاتِرٌ عَنْ هَؤُلَاءِ».[3]

فابن تيمية هنا يحاول تصحيح رواية: "أبدى عن بعضه" الضعيفة بالاستشهاد لها بروايات أخرى؛ وهذا الفعل لا يفيده لعدّة أسباب:

أولاً: استشهاده برواية الترمذي المرفوعة مردود عليه؛ لأنّ النبي ﷺ لم يقل: أنّ الله تجلى وأمسك عليه السلام بِطَرَفِ إِبْهَامِهِ عَلَى أُنْمُلَةِ أُصْبُعِهِ الْيُمْنَى، وإنّما هو من فعل حماد بن سلمة، وقد فعل الراوي عنه سليمان بن حرب مثلما رآه فعل؛ ليوضح بذلك كيف فعل حمّاد، وليس في الرواية أنّ النبي ﷺ قال هكذا، ولا أنس بن مالك رضي الله عنه ، ولا ثابتًا البناني رحمه الله.

---

(1) السنة، ابن أبي عاصم ، ج1، ص212، قال الألباني في تخريجه: «إسناده ضعيف؛ حسين بن الأسود هو الحسين بن علي بن الأسود العجلي أبو عبد الله الكوفي صدوق يخطىء كثيرًا كما قال الحافظ في "التقريب". وسائر رجاله ثقات رجال مسلم إلا أنّ أسباط وهو ابن نصر يخطىء كثيرًا». نفس المصدر والجزء والصفحة.

(2) لم أجد له ترجمة، وقال عنه نايف بن صلاح بن علي المنصوري من أدعياء السلفية: «مجهول». انظر: إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني، نايف بن صلاح بن علي المنصوري، ص507، قدم له: د سعد بن عبد الله الحميد، راجعه ولخص أحكامه وقدم له: أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل السليماني المأربي، دار الكيان، الرياض، الأولى 2006م.

(3) التسعينية، ابن تيمية، ج1، ص390- 393 باختصار.

ثانيًا: هذه الرواية تفرّد بها حماد بن سلمة، وقد جاء في ترجمته: أنّ له أوهامًا وغرائب، وربما حدّث بالحديث المنكر؛ قال ابن سعد: «وَكَانَ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ ثِقَةً كَثِيرَ الْحَدِيثِ. وَرُبَّمَا حَدَّثَ بِالْحَدِيثِ الْمُنْكَرِ».[1]، وقَالَ البَيْهَقِيُّ فِي "الخِلاَفِيَّاتِ" فيما نقله عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء: «فَالاحتِيَاطُ أَنْ لاَ يُحْتَجَّ بِهِ فِيْمَا يُخَالِفُ الثِّقَاتِ»[2]، وقال الذهبي: «إِمَام ثِقَة لَهُ أَوْهَام وغرائب».[3]

وقد ذهب الألباني من أدعياء السلفيّة إلى عدم الاطمئنان إلى حديثه إذا خالف من هو أوثق منه؛ فقال: «فمخالفته لسفيان الثوري تجعل النفس لا تطمئن لها، وتميل إلى توهيمه».[4]

وقد خولف حماد في إسناد ومتن هذا الحديث؛ فقد قال ابن أبي عاصم: «حَدَّثَنَا أَزْهَرُ بْنُ مَرْوَانَ صَاحِبُ النَّوَى ثنا عَبْدُ الأَعْلَى عَنْ سَعِيدٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ[5] فِي قَوْلِهِ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ ، قَالَ: أَشَارَ إِلَيْهِ بِيَدِهِ أَوْ قَالَ بِأُصْبُعِهِ فَتَعَفَّر[6] الْجَبَلُ بَعْضُهُ على بعض وخر موسى صقعًا».[7]

قال الألباني مُعلقًا على هذا الإسناد: «إسناد صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين غير أَزْهَر بْن مَرْوَان صَاحِبُ النَّوَى وهو ثقة كما قال مسلمة الأندلسي وقال ابن حبان "مستقيم الحديث". وعبد الأعلى هو ابن عبد الأعلى البصري السامي؛ وهو ثقة متقن وقد توبع كما في

---

(1) الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج7، ص208

(2) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج7، ص111

(3) المغني في الضعفاء، الذهبي، ج1، ص 189

(4) سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني، ج13، ص670

(5) فالرواية موقوفة كما ترى وليست مرفوعة كما في رواية حماد.

(6) الْعَفَرُ بِفَتْحَتَيْنِ وَجْهُ الْأَرْضِ وَيُطْلَقُ عَلَى التُّرَابِ. انظر: المصباح المنير، الفيومي، ج2، ص 417، والمعنى: اندك الجبل حتى تساوى بالأرض، أو دخل في الأرض.

(7) السنة، ابن أبي عاصم ، ج1، ص211

الإسناد الآتي، وخالفهما يزيد وهو ابن زريع فقال: ثنا سعيد عن قتادة قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾، فأرسله ولم يجاوز به قتادة. أخرجه الطبري».[1]

وبناء عليه فلا يعتد بتفسير حماد بن أبي سلمة ولا يعتمد عليه، وقد أشار إلى هذا الترمذي الذي نبه إلى أنّ التفسير لحماد ولم يرفعه، وحكم عليه بالغرابة.

ثالثًا: رواية ابن عباس «مَا تَجَلَّى مِنْهُ إلَّا مِثْلُ الْخِنْصَرِ» جاءت من طريق أسباط بن نصر والسدي، وحالهما كما بينتُ من قبل أنّهما من الضعفاء، وهذا السند إذا لم تعضده المتابعات والشواهد فليس حجة في الأحكام، فكيف يكون حجة في العقائد؟!

رابعًا: أمّا ما ورد عن عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ وهو وإن كان من التابعين إلا أنّ قول التابعي ليس حجة في العقائد؛ كيف وهي تخالف ما ورد عن تنزيه الله تعالى؟! ويعلّق أحد أدعياء السلفيّة وهو الدكتور عطية الزهراني على إسناد هذه الرواية عن عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ قائلاً: «إسناده صحيح، ومع صحة إسناده فإنّه لا يجوز أن يُعتقد بها دلّت عليه؛ لأنّها تخالف الأحاديث الواردة في تنزيه الخالق، وليس لها شاهد صحيح مرفوع ولا من أقوال الصحابة الكرام».[2]

وبناء على هذا فليس صحيحًا ما ذكره الإمام ابن تيمية من أنّ لفظ "البعض" قَدْ نَطَقَ بِهِ أَئِمَّةُ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَتَابِعِيهِمْ ذَاكِرِينَ وَآثِرِينَ، فهم لم يكونوا له ذاكرين وآثرين، وليس صحيحًا أيضًا دعواه تواتر خبر عبيد بن عمير؛ لأنّ المتواتر ما رواه جمع عن جمع يحيل العقل تواطؤهم على الكذب ضرورة، وهو الأمر الذي لم يتحقق في هذا الأثر.

(1) تخريج الألباني لكتاب السنة، ابن أبي عاصم ، ج1، ص211

(2) د. عطية الزهراني في هامش كتاب السنة، للخَلَّال البغدادي الحنبلي، ج1، ص263

وبعد أن زعم الإمام ابن تيمية تواتر الأثر المروي عن عبيد بن عمير زعم في موضع آخر، فقال في بيان تلبيس الجهمية: «وفي الأثر المحفوظ عن مجاهد عن عبيد بن عمير قال: يدنيه حتى يَمَسَّ بعضه».(1)

وليس صحيحًا أيضًا دعواه أنّ هذا الأثر الذي ورد عن عبيد بن عمير أثر محفوظ؛ لأنّ الأثر مخالف لأدلّة التنزيه، وقد حاول الاعتذار عن ابن تيمية محقق هذا الجزء من الكتاب وهو الدكتور عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحيى فقال: «والأثر محفوظ(2) كما قال المؤلف لكنّه مقطوع، ويحتمل أن يكون عبيد بن عمير أخذه عن بني إسرائيل، ولكنّ مقصود المؤلف أنّ هذا الأثر يدل على التقرب إلى الله تعالى، كما دلّت على ذلك النصوص الكثيرة».(3)

وهذا الاعتذار لا يسمن ولا يغني من جوع؛ لأنّ ابن تيمية قد جزم بأنّ لفظ البعض مقصود، وليس المراد التقرب إلى الله تعالى، ولعلّ المُعتذِر لم يطّلع على كلام ابن تيمية في إطلاق البعض على الله مستبشعًا إياه فسارع إلى نفيه عن ابن تيمية، وفي هذا الصنيع يظهر غياب المنهج عن أدعياء السلفية؛ فهم يؤولون اللفظ عن ظاهره المتبادر إلى الذهن عندما يريدون، على حين ينكرون على غيرهم التأويل بدعوى التحريف والتعطيل.

وينتهي ابن تيمية إلى النتيجة التي انتهى إليها أبو يعلى الفرّاء، ولذلك يستشهد به وينقل كلامه بحروفه فيقول: «وَقَدْ ذَكَرَ الْقَاضِي أَبُو يَعْلَى فِي كِتَابِ أَبْطَالِ التَّأْوِيلَاتِ لِأَخْبَارِ الصِّفَاتِ مَا رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ الْخَوْلَانِيُّ، حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ،

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص55، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحيى

(2) تناقض الدكتور مع نفسه حين عرّف المحفوظ بقوله: المحفوظ: ما رواه الأوثق مخالفًا لرواية الثقة بزيادة أو نقص في المتن أو في السند، ثمّ بعد ذلك يقول: والأثر محفوظ كما قال المؤلف لكنّه مقطوع! ويحتمل أن يكون عبيد بن عمير أخذه عن بني إسرائيل! فكيف يكون مما رواه الأوثق مخالفًا الثقة ثمّ يكون من عند الإسرائيليين؟!

(3) هامش بيان تلبيس الجهمية، ج6، ص56

حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُخَوِّفَ عِبَادَهُ أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ إِلَى الْأَرْضِ فَعِنْدَ ذَلِكَ تُزَلْزَلُ، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يُدَمِّرَ عَلَى قَوْمٍ تَجَلَّى لَهَا.(1) قَالَ: وَرَوَاهُ ابْنُ فُورَكٍ(2) عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَرَادَ أَنْ يُخَوِّفَ أَهْلَ الْأَرْضِ أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يُدَمِّرَ عَلَيْهَا تَجَلَّى لَهَا. ثُمَّ قَالَ(3): أَمَّا قَوْلُهُ: أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ فَهُوَ عَلَى ظَاهِرِهِ وَأَنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى الذَّاتِ إِذْ لَيْسَ فِي حَمْلِهِ عَلَى ظَاهِرِهِ مَا يُحِيلُ صِفَاتِهِ وَلَا يُخْرِجُهَا عَمَّا تَسْتَحِقُّ. فَإِنْ قِيلَ: بَلْ فِي حَمْلِهِ عَلَى ظَاهِرِهِ مَا يُحِيلُ صِفَاتِهِ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ وَصْفُهُ بِالْكُلِّ وَالْبَعْضِ وَالْجُزْءِ فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى إِبْدَاءِ بَعْضِ آيَاتِهِ وَعَلَامَاتِهِ تَحْذِيرًا وَإِنْذَارًا. قِيلَ: لَا يَمْتَنِعُ إِطْلَاقُ هَذِهِ الصِّفَةِ عَلَى وَجْهٍ لَا يُفْضِي إِلَى التَّجْزِئَةِ وَالتَّبْعِيضِ، كَمَا أَطْلَقْنَا تَسْمِيَةَ يَدٍ وَوَجْهٍ لَا عَلَى وَجْهِ التَّجْزِئَةِ وَالتَّبْعِيضِ، وَإِنْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْيَدَ فِي الشَّاهِدِ بَعْضُ الْجُمْلَةِ».(4)

والجدير بالذكر أنّ محقق كتاب التسعينية لم يعقّب على هذا الكلام مما يقتضي الموافقة عليه، ولو رأى فيه خللاً لنبه عليه كما تقتضي التحقيقات العلمية، خاصة أنّ محققه نال به درجة علمية وهي الدكتوراه كما سبق أن نبهت.

وكلام أبي يعلى الذي نقله ابن تيمية فيه تناقض واضح بين حمل "أبدى عن بعضه" على ظاهره، وأنّ المراد به الصفة لا على وجه التبعيض.

---

(1) سبق تخريجه، ص250

(2) لم يروه ابن فورك كما زعم أبو يعلى وتابعه ابن تيمية ولم ينبه عليه محقق التسعينية، وإنّما ذكره ولم يلتفت إلى إسناده، ثمّ ذكر التأويل الذي يصح أن يحمل عليه وهو إبداء بعض آيات الله وعلاماته، وهي التأويلات التي رفضها أبو يعلى وابن تيمية. انظر: مشكل الحديث وبيانه، محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر، ت: 406هـ،، ص254، ، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، الثانية، 1985م.

(3) أي أبو يعلى.

(4) التسعينية، ابن تيمية، ج1، ص402، 403

فالظاهر هو البعض المـاديّ المحسوس الملموس أو الممسوس كما قالت رواية: "يمس بعضه" فالمس لا يقع إلا على المـاديّ؛ يقول ابن فارس: «مَسَّ الْمِيمُ وَالسِّينُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى جَسِّ الشَّيْءِ بِالْيَدِ».[1]

أمّا صرف البعض هذا المس إلى أنّ المراد به الصفة التي هي معنى قائم بذات الله تعالى- وليست أبعاضًا ماديّة - فهو التأويل بالمعنى الذي يرفضه ابن تيمية، وغير هذا مكابرة مذمومة؛ فمتى كانت الأبعاض صفات؟!

ولا بدّ أن ننبه هنا إلى أنّ ابن تيمية يرفض أن تكون اليد، والبعض، والعين، والوجه، والقدم، وغيرها، صفات بمعنى أنّها معان قائمة بذات الله تعالى كالقدرة والإرادة. فهذا عنده تعطيل أو تأويل وكلاهما باطل.

وفي هذا يقول الدكتور محمد عياش الكبيسي: «إنّ ابن تيمية لا يرضى أن يقول إنّ هذه معان قائمة بذات الله تعالى كالقدرة والإرادة. فهذا عنده تعطيل أو تأويل وكلاهما باطل. ولا يرضى أن نقول: إنّها ذات الله بمعنى أنّها مجرد صلات[2] لأنّ هذا تعطيل أيضًا. ولا يرضى أن نقول: إنّها أعضاء وأبعاض وجوارح؛ لأنّ النص لم ينطق بهذا وهذا تشبيه.

ولا يرضى أن نسكت ونفوّض الأمر إلى الله؛ لأنّ هذا تجهيل فالله جعل القرآن نورًا وشفاء، فهو أوضح من من الضحى وأبلج من الصبح.

والحق إنّ فهم مراد ابن تيمية من هذا عسير عسير».[3]

---

(1) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج5، ص271

(2) أي يراد بها ذات الله تعالى؛ وذلك كقوله تعالى: «لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص:75)، أي خلقتُ أنا، وذلك كقوله تعالى: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ» (الحج: 10) فالمراد به بما قدّمتَ أنتَ.

(3) الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة، الدكتور: محمد عياش الكبيسي، ص125، المكتب المصري الحديث، مصر، الأولى، بدون.

وممّا سبق نستخلص ما يأتي:

1- وافق الإمام ابن تيمية المجسمة في إثبات الأجزاء والأبعاض لله تعالى، وذهب إلى أنّ هذه الأجزاء لا تنفصل ولا يجوز أن تنفصل، فهذا المعنى حق عنده، إلا أنّه يتحاشى إطلاق لفظ الجزء والبعض على الله تعالى؛ لأنّ إثبات اللفظ ونفيه بدعة.

2- اعتمد ابن تيمية في إثبات البعض والجزء لله تعالى على الأخبار الضعيفة، وحاول تقويتها والدفاع عنها بل ادّعى تواترها، وزعم أنّ إثبات الأجزاء والأبعاض هو مذهب السلف الصالح.

3- وضح ارتباك أدعياء السلفية هنا حيث اعتمد البعض على ابن تيمية فوافقه مع عدم النظر إلى الروايات ومناقشتها[1]، ومنهم من ضعّف الروايات وادّعى شذوذها مع صحة إسنادها في الظاهر[2]، ومنهم من حاول الاعتذار عن ابن تيمية دون الاطلاع على كلّ ما كتب في هذه المسألة.[3]

2ـ إثبات اليدين لله

وردت لفظة اليد مضافة إلى الله تعالى في القرآن الكريم والسنّة الصحيحة مفردة ومثناة ومجموعة؛ فجاءت مفردة في قوله تعالى:

﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٖ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٨٣﴾ (يس: 83)، وفي قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: 10)، وجاءت مثناة في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ (المائدة: 64)، وفي قوله تعالى:

(1) كالدكتور محمد بن إبراهيم العجلان.

(2) كالدكتور عطية الزهراني.

(3) كالدكتور عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحيى

﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾ (ص: 75)، وجاءت مجموعة في قوله تعالى:

﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا خَلَقۡنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا فَهُمۡ لَهَا مَٰلِكُونَ ٧١﴾ (يس: 71)، وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ٤٧﴾ (الذاريات: 47)

وينبغي أن أنوّه إلى أنّه قد وردت ألفاظٌ تُلازم اليد الحسية المشاهدة، أو ترسخ المعنى الحسيّ لليد إذا جُمعت في سياق واحد، وهو ما عمل عليه المجسمة؛ فقد أوردوا كلّ النصوص في سياق واحد من أجل ترسيخ المفهوم الماديّ المحسوس لليد.

وهذه الألفاظ لا بدّ من عرضها، ثمّ عرض موقف الإمام ابن تيمية، وموقف أدعياء السلفيّة منها؛ حتى أستطيع الحكم على فهم القوم لليد.

هذه الألفاظ كالتالي:

أ- لفظ اليمين؛ وقد ورد لفظ اليمين مضافًا إلى الله تعالى في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٦٧﴾ (الزمر: 67)

وورد أيضًا في قوله ﷺ: «يَقْبِضُ اللَّهُ الأَرْضَ، وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا المَلِكُ، أَيْنَ مُلُوكُ الأَرْضِ».(1)

وقوله ﷺ: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا».(2)

(1) رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه ك الرقاق، بَابٌ: يَقْبِضُ اللَّهُ الأَرْضَ يَوْمَ القِيَامَةِ، ج8، ص108

(2) رواه الإمام مسلم بسنده عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه ك الإمارة، بَابُ فَضِيلَةِ الْإِمَامِ الْعَادِلِ، ج3، ص1458

ب- لفظ الشمال؛ وقد ورد في قوله ﷺ: «يَطْوِي اللهُ عَزَّ وَجَلَّ السَّمَاوَاتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بِيَدِهِ الْيُمْنَى، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ الْجَبَّارُونَ؟ أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ. ثُمَّ يَطْوِي الْأَرَضِينَ بِشِمَالِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ الْجَبَّارُونَ؟ أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ؟». (1)

ت- لفظ الكف؛ وقد ورد هذا اللفظ في السنة النبوية ولم يرد في القرآن الكريم، فجاء في قوله ﷺ: «مَا تَصَدَّقَ أَحَدٌ بِصَدَقَةٍ مِنْ طَيِّبٍ، وَلَا يَقْبَلُ اللهُ إِلَّا الطَّيِّبَ، إِلَّا أَخَذَهَا الرَّحْمَنُ بِيَمِينِهِ، وَإِنْ كَانَتْ تَمْرَةً، فَتَرْبُو فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ حَتَّى تَكُونَ أَعْظَمَ مِنَ الْجَبَلِ، كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ أَوْ فَصِيلَهُ». (2)

ث- لفظ الساعد؛ وقد ورد هذا اللفظ في قول رسول الله ﷺ: «سَاعِدُ اللهِ أَشَدُّ مِنْ سَاعِدِكَ، وَمُوسَى اللهِ أَحَدُّ مِنْ مُوسَاكَ». (3)

ج- لفظ الذراعين؛ فقد روى عبد الله بن أحمد وابن منده بسندهما عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

(1) رواه الإمام مسلم بسنده عن عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه ك صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، ج4، ص 2148

(2) رواه الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه ك الكسوف، بَابُ قَبُولِ الصَّدَقَةِ مِنَ الْكَسْبِ الطَّيِّبِ، ج2، ص702، ورواه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه بدون لفظ: كف الرحمن. ك التوحيد، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {تَعْرُجُ المَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ}، ج9، ص126، ورواه الإمام أحمد بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه وفيه وقوع الشك بين يد الله أو كف الله، ولفظه: وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَصَدَّقُ بِاللُّقْمَةِ، **فَتَرْبُو فِي يَدِ اللهِ - أَوْ قَالَ: فِي كَفِّ اللهِ** - حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ، فَتَصَدَّقُوا. مسند أحمد، ج13، ص73، 74، قال الرازي: اعْلَم أَنّ هَذَا يدل على أَنّ أَبَا هُرَيْرَة كَانَ مترددًا فِي أَنّه سمع لفظ الْيَد أَو لفظ الْكَفّ؟ وَيُمكن أَن يُقَال: إِنَّه سَمعهَا مَعًا فِي مجلسين مُخْتَلفين. أساس التقديس، الرازي، ص249، وقد استنكر ابن كثير هذا اللفظ فقال: «وَهَكَذَا رَوَاهُ أَحْمَدُ: عَنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ، وَهَذَا طَرِيقٌ غَرِيبٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَكِنَّ لَفْظَهُ عَجِيبٌ، وَالْمَحْفُوظُ مَا تَقَدَّمَ. - أي رواية عَبَّادِ بْنِ مَنْصُورٍ وليس فيها لفظ الكف -». انظر: تفسير ابن كثير، ج1، ص552

(3) مسند أحمد، ج25، ص223، 224

عَمْرٍو رضي الله عنه قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْمَلَائِكَةَ مِنْ نُورِ الذِّرَاعَيْنِ وَالصَّدْرِ».(1)

6- لفظ الأصابع؛ وقد ورد في حديث الحبر الذي رواه البخاري بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعود رضي الله عنه ، قَالَ: جَاءَ حَبْرٌ مِنَ الأَحْبَارِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّا نَجِدُ: أَنَّ اللَّهَ يَجْعَلُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالمَاءَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ، وَسَائِرَ الخَلاَئِقِ عَلَى إِصْبَعٍ، فَيَقُولُ أَنَا المَلِكُ، فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَصْدِيقًا لِقَوْلِ الحَبْرِ، ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ (الزمر: 67).(2)

7- لفظ الأنامل؛ وقد ورد في رواية الترمذي وأحمد: «فَرَأَيْتُهُ وَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ بَيْنَ ثَدْيَيَّ، فَتَجَلَّى لِي كُلُّ شَيْءٍ وَعَرَفْتُ».(3)

---

(1) السنة، عبد الله بن أحمد، ج2، ص475، والرد على الجهمية، ابن منده، ص49، تحقيق: علي محمد ناصر الفقيهي، المكتبة الأثرية، باكستان، ورواه البيهقي بسنده عن ابْنِ جُرَيْجٍ، حَدَّثَهُ عَنْ رَجُلٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ: أَيُّ الْخَلْقِ أَعْظَمُ؟ قَالَ: الْمَلَائِكَةُ. قَالَ: مِنْ مَاذَا خُلِقَتْ؟ قَالَ: مِنْ نُورِ الذِّرَاعَيْنِ وَالصَّدْرِ. قَالَ فَبَسَطَ ذِرَاعَيْنِ، فَقَالَ: كُونُوا أَلْفَيْ أَلْفَيْنِ. قَالَ ابْنُ أَيُّوبَ: فَقُلْتُ لِابْنِ جُرَيْجٍ: مَا أَلْفَا أَلْفَيْنِ؟ قَالَ: مَا لَا تُحْصَى كَثْرَتُهُ. قال البيهقي عقبه: «هَذَا مَوْقُوفٌ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمْرٍو وَرَاوِيهِ رَجُلٌ غَيْرُ مُسَمًّى، فَهُوَ مُنْقَطِعٌ، وَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ ابْنَ عُيَيْنَةَ رَوَاهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فَإِنْ صَحَّ ذَلِكَ فَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو وَقَدْ كَانَ يَنْظُرُ فِي كُتُبِ الْأَوَائِلِ، فَمَا لَا يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مِمَّا رَآهُ فِيمَا وَقَعَ بِيَدِهِ مِنْ تِلْكَ الْكُتُبِ، ثُمَّ لَا يُنْكَرُ أَنْ يَكُونَ الصَّدْرُ وَالذِّرَاعَانِ مِنْ أَسْمَاءِ بَعْضِ مَخْلُوقَاتِهِ، وَقَدْ وُجِدَ فِي النُّجُومِ مَا سُمِّيَ ذِرَاعَيْنِ: وَفِي الْحَدِيثِ الثَّابِتِ عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ". هَكَذَا مُطْلَقًا». انظر الأسماء والصفات، البيهقي، ج2، ص 178

(2) رواه البخاري، كتاب التفسير، باب: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ}، ج6، ص126

(3) سنن الترمذي، بَاب: وَمِنْ سُورَةِ ص، ج5، ص221، ومسند أحمد، ج36، ص 423، كلاهما من طريق عَبْد الرَّحْمَنِ بْنُ عَائِشٍ الْحَضْرَمِيُّ، قال البخاري: له حديث واحد، إلا أنهم يضطربون فيه. =

=(هو هذا الحديث). انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ج6، ص204، وقال الذهبي: قلت: حديثه في المسند، وفي جامع أبي عيسى. وحديثه عجيب غريب. انظر: ميزان الاعتدال ج2، ص517، ومن اضطراب ألفاظه وكلها من طريق ابن عائش أنّه يروى بلفظ: حَتَّى وَجَدْتُ **بَرْدَ أَنَامِلِهِ** بَيْنَ ثَدْيَيَّ، ويروى تارة بلفظ: فَوَضَعَ **كَفَّيْهِ** بَيْنَ كَتِفَيَّ، فَوَجَدْتُ بَرْدَهَا بَيْنَ ثَدْيَيَّ. (بدون لفظ الأنامل) انظر: مسند أحمد، ج27، ص 171، وتارة بلفظ: فَوَضَعَ **كَفَّهُ** بَيْنَ كَتِفَيَّ فَوَجَدْتُ بَرْدَهَا بَيْنَ ثَدْيَيَّ. (كفه مفردة وبدون ذكر الأنامل). انظر: مسند أحمد، ج38، ص 256، وتارة بلفظ: فوضع **يده** بين كتفي فوجدت بردَها بين ثدييّ. (بدون ذكر اليد والكف بالمفرد والتثنية). انظر: تفسير الطبري، ج11، ص 476، وورد لفظ الأنامل عند الطبراني في المعجم الكبير قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْحَضْرَمِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ الْقُرَشِيُّ، ثنا أَبِي، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وذكر الحديث بطوله. انظر: المعجم الكبير للطبراني، ج20، ص141، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة. قال محقق الكتاب حمدي السلفي: «هذا الإسناد منقطع»، وعبد الرحمن بن إسحاق أبو شيبة ضعيف؛ انظر: ميزان الاعتدال للذهبي، ج2، ص 548، فلا يصح هذا اللفظ من هذا الطريق أيضًا. وروي أيضًا من نفس هذا الطريق بدون لفظ الأنامل في البحر الزخار المعروف بمسند البزار، ج7، ص110، 111، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الأولى 1995م. وورد لفظ الأنامل عند الدارقطني في الرؤية من طريق عَبْد اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ، عَنْ أَبِي يَحْيَى، عَنْ أَبِي يَزِيدَ، عَنْ أَبِي سَلَّامٍ الْأَسْوَدِ، عَنْ ثَوْبَانَ. انظر: رؤية الله للدارقطني، ص340، تحقيق: إبراهيم محمد العلي، وأحمد فخري الرفاعي، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن،1990م. قال محققه: إسناده ضعيف ... عَبْد اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ أبو صالح كاتب الليث صدوق كثير الخطأ. ورواه أيضًا بهذا الإسناد واللفظ الدارمي في نقضه على المريسي، ج2، ص 733، وورد الحديث بدون هذا اللفظ (الأنامل) وبلفظ: ثُمَّ حَسَسْتُ **كَالْكَفِّ بَيْنَ كَتِفَيَّ** حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَهَا بَيْنَ= =ثَدْيَيَّ عند الدارقطني في الرؤية ص337، وورد في مسند البزار بنفس الإسناد بدون لفظ الأنامل والكف مفردًا ومثنى؛ وإنما ورد اللفظ: فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ هَلْ تَدْرِي فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلأُ الأَعْلَى؟ قَالَ: قُلْتُ: لا قَالَ: **ثُمَّ ذَكَرَ شَيْئًا** قَالَ: فَخُيِّلَ لِي مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ. مسند البزار، ج10، ص109، كل هذا يدل على اضطراب ألفاظ الحديث فلا يحتج به، ولا يثبت به شيء لله تعالى.

موقف الإمام ابن تيمية من اليد وأثره على أدعياء السلفيّة

تحدّث ابن تيمية عن اليدين من خلال رفضه لتأويل أهل السنة لليد، فأنكر كلّ تأويل لها، وادّعى أنّ هذه التأويلات للجهميّة وليست للسلف الصالح، ثمّ أخذ يؤسس لمعنى اليد من وجهة نظره معتمدًا في ذلك على الإمام الأشعري، والباقلاني، والبيهقي.

فينقل نصوصًا عن الأشعري من الإبانة في الحمويّة الكبرى، وفي بيان تلبيس الجهميّة منها قول الإمام الأشعري: «فإن سئلنا: أتقولون لله يدان؟ قيل: نقول ذلك، وقد دلّ عليه قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾(الفتح: 10)، وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾(ص: 75)».[1]

والملاحظ هنا أنّ هذا النص الذي ذكره ابن تيمية مختلف عن النص الوارد في الدكتورة فوقية حسين للإبانة، ففي نصها عبارة: «قيل: نقول ذلك بلا كيف»[2]، وذلك راجع إلى أنّ النسخ المخطوطة من الإبانة بها تضارب كبير فيما بينها كما أشارت إليه الدكتورة فوقية في تحقيقها للكتاب.[3]

ويرجع الكوثري ذلك إلى أنّ «طَبْعَ كتاب الإبانة لم يكن من أصل وثيق»[4]، وأنّه «قد تلاحقت أقلام الحشوية بالتصرف فيها (أي نسخة الإبانة) ولا سيّما بعد فتن بغداد».[5]

---

(1) الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيمية، ج1، ص507، تحقيق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الرياض، الثانية، 2004م، وانظر: بيان تلبيس الجهمية، ج3، ص337

(2) وقد أثبت قوله: نقول ذلك بلا كيف، بشير محمد عون في طبعته للإبانة، ص106، مكتبة دار البيان، الثالثة، 1990م.

(3) انظر: مقدمة الدكتورة فوقية حسين للإبانة، ص191، 192، دار الأنصار، القاهرة، الأولى، 1977م.

(4) مقدمة الكوثري لإشارات المرام، كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، ص7، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، مصطفى البابي الحلبي، الأولى، 1949م.

(5) هامش السيف الصقيل لتقي الدين السبكي، ص91

ولم يثبت الدكتور صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي من أدعياء السلفيّة قول الأشعري: «بلا كيف»، ولم يشر كذلك إلى وجوده في نُسخ أخرى من الكتاب.[1]

وبعد نقل ابن تيمية عن الأشعري يعقب بقوله: «قلتُ: وهذا القول الذي ذكره الأشعري في الإبانة ونصره، ذكره في كتاب المقالات الكبير الذي فيه مقالات الإسلاميين ومقالات الطوائف غير الإسلاميين، وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أنّه قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة».[2]

ويقول أيضًا: «وهذا الذي ذكره أبو الحسن في كتاب الإبانة هو الذي يذكره من ينقل مذهبه جملة ويرد بذلك على الطاعنين فيه».[3]

وينقل كذلك الإمام ابن تيمية عن الإمام الباقلاني فيقول: «وقال القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتكلم - وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده - قال في كتاب الإبانة[4] من تصنيفه: فإن قال: فما الدليل على أنّ لله وجهًا ويدًا؟ قيل له: قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: 72)، وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: 75) فأثبت لنفسه وجهًا ويدًا. فإن قال: فلم أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إذ كنتم لا تعقلون وجهًا ويدًا إلا جارحة؟. قلنا: لا يجب هذا كما لا يجب إذ لم نعقل حيًا عالمًا قادرًا إلا جسمًا أن نقضي نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه، وكما لا يجب

(1) انظر: الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري، تحقيق: الدكتور: مقبل بن عبد الله العصيمي، ص443، مدار المسلم للنشر، الرياض، الأولى، 2011م.

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج3، ص355

(3) نفس المصدر السابق، ج3، ص377

(4) الكتاب ليس له وجود اليوم، وقد ذكره القاضي عياض في ترتيب المدارك وتقريب المسالك،باسم كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة، ج7، ص69، تحقيق سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، الأولى، 1982م.

في كل شيء كان قائمًا بذاته أن يكون جوهرًا، لأنّا لا نجد قائمًا بنفسه في شاهدنا إلا كذلك، وكذلك الجواب لهم، إن قالوا: فيجب أن يكون علمه وحياته وكلامه وسمعه وبصره وسائر صفاته عرضًا واعتلوا بالوجود».[1]

وهذا النص موجود في كتاب التمهيد مع اختلاف في بعض الألفاظ، وزيادة في التمهيد ليست هنا وهي قوله: «إِذْ كُنْتُم لم تعقلوا يَد صفة وَوجه صفة لَا جارحة».[2]

وينقل ابن تيمية أيضًا عن البيهقي قوله: «الحافظ أبو بكر البيهقي مع توليه للمتكلمين من أصحاب أبي الحسن الأشعري، ذبّه عنهم قال: في كتاب "الأسماء والصفات" باب ما جاء في إثبات اليدين صفتين لا من حيث الجارحة لورود خبر الصادق به، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾، وقال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: 64).

وذكر الأحاديث الصحاح في هذا الباب».[3]

وبعدما ينقل الإمام ابن تيمية عن الإمام الأشعري، والباقلاني، والبيهقي فهل يعني هذا موافقة ابن تيمية لهم وقد ذهبوا إلى أنّ اليدين صفة زائدة على الذات غير القدرة خلق بهما آدم على سبيل التكريم والاجتباء، ولم يخلق آدم بهما على سبيل المماسة، وأنّهما ليستا من قبيل الجوارح؟ وهل يوافق أدعياء السلفيّة على هذا؟

إنّ الناظر لأول وهلة يكاد يجزم أنّ هناك موافقة تامة من قبل ابن تيمية لما ذهب إليه الأشعري، والباقلاني، والبيهقي، خاصّة أنّ هناك من أدعياء السلفيّة من صرّح بهذا كالدكتور أحمد الغامدي في رسالته للدكتوراه حيث قال: «إنّ البيهقي وافق السلف فيما أثبته من صفات

---

(1) الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيمية، ج1، ص508 – 510، ونقل ابن تيمية هذا النص في بيان تلبيس الجهمية بدون ذكر كتاب الإبانة، ج3، ص 474- 476

(2) انظر: تمهيد الأوائل، الباقلاني، ص298

(3) الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيمية، ج1، ص483، 484

الذات الخبرية وخالفهم في تأويل ما بقي منها. حيث أثبت اليدين والوجه والعين، وأوّل ما سوى ذلك».[(1)]

وإلى هذا ذهب جودي صلاح الدين النتشة في رسالته للماجستير حيث قال: «وهو (أي الباقلاني) بهذا موافق لما عليه السلف من إثبات اليدين صفة حقيقية لله تعالى تليق بجلاله وعظمته لا تشبه يد المخلوق ولا يشبهها شيء».[(2)]

لكنّ البحث عن الحقيقة يتطلب النظر في كلّ أقوال ابن تيمية وأدعياء السلفيّة حتى نستطيع الوقوف على معنى إثبات اليدين عندهم. وهل وافقوا الأشعري والباقلاني والبيهقي أو خالفوا؟

وللوصول إلى هذا أقول:

يُقسّم ابن تيمية الناس أمام ألفاظ اليد والوجه وغيرهما إلى أربعة أصناف، ويرى أنّ صنفًا منهم هو المُتّبع للسلف الصالح، وهم الذين قالوا: إنّ الله تعالى له أبعاض إلا أنّ هذه الأبعاض لا تنفصل عن الله تعالى، ولا يمكن تفرقتها ولا تجزئتها، وبناء عليه فاليد جزء من الله لا ينفصل ولا يمكن أن ينفصل، وبذلك فإثبات الأشعري والباقلاني والبيهقي ليس هو إثبات السلف الصالح من وجهة نظره، وفي هذا يقول ابن تيمية: «ولا ريب أنّ المثبتين لهذه الصفات، أربعة أصناف: صنف يثبتونها، وينفون التجسيم والتركيب، والتبعيض مطلقًا، كما هي طريقة الكُلّابية والأشعرية، وطائفة من الكرامية كابن الهيصم وغيره، وهو قول طوائف

---

(1) البيهقي وموقفه من الإلهيات، الدكتور: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، ص411، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الثانية، 2002م. وأصل الكتاب رسالة دكتوراة من كليه الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة الملك عبد العزيز.

(2) الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية في ضوء عقيدة السلف، جودي صلاح الدين النتشة، ص342، رسالة ماجستير من كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية. تحت إشراف الدكتور فاروق أحمد الدسوقي، 1989م.

من الحنبلية، والمالكية، والشافعية، والحنفية، كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل، ورزق الله التميمي، والشريف أبي علي بن أبي موسى، والقاضي أبي يعلي، والشريف أبي جعفر، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي الحسن بن الزاغوني، - ومن لا يُحصى كثرة - يُصرحون بإثبات هذه الصفات، وبنفي التجسيم والتركيب والتبعيض والتجزئ والانقسام، ونحو ذلك. وأوّل من عرف أنّه قال هذا القول هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلّاب، ثمّ اتّبعه على ذلك خلائق لا يحصيهم إلا الله. وصنف يثبتون هذه الصفات، ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم، والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة، لا بنفي ولا إثبات؛ لكن ينزهون الله عما نزه عنه نفسه، ويقولون إنّه "أحد، صمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد" ويقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره: أنّه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض. وهم متفقون على أنّه لا يمكن تفريقه ولا تجزئته. بمعنى انفصال شيء منه عن شيء. وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة، وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء وأئمة الحديث، وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع المحض من الحنبلية، على هذا القول يحافظون على الألفاظ المأثورة، ولا يطلقون على الله نفيًا وإثباتًا إلا ما جاء به الأثر، وما كان في معناه. وصنف ثالث: يثبتون هذه الصفات ويثبتون ما ينفيه النفاة لها، ويقولون: هو جسم لا كالأجسام، ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم. وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين والمتأخرين. وصنف رابع: يصفونه مع كونه جسمًا بما يوصف به غيره من الأجسام، فهذا قول المشبهة الممثلة، وهم الذين ثبت عن الأمة تبديعهم وتضليلهم».[1]

من هذا النص نعلم أنّ إثبات الأشعري، والباقلاني، والبيهقي، ليس هو إثبات السلف الصالح من وجهة نظر ابن تيمية، فهم من الصنف الأوّل الذين قالوا بأنّ اليد من الصفات، ونفوا التجسيم والتركيب والتبعيض عن الله تعالى، وأنّ السلف - من وجهة نظره - لهم

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج1، ص269 - 272

إثبات خاص هو إثبات اليد على أنّها جزء من الله تعالى مع تحاشي القول بأنّها جزء من الله لأنّ هذا اللفظ بدعة، إلاّ أنّ هذه اليد مع إثبات معنى الجزء لا تنفصل عن الله تعالى ولا يمكن انفصالها؛ ويزيد ابن تيمية الأمر وضوحًا عندما يتحدث عن يد الله تعالى فيصفها بأنّها آلة العمل والفعل؛ وذلك حين يقيس الغائب على الشاهد، ويتحدّث عن قياس الأولى، الذي هو: كلّ كمال للمخلوق فالخالق أولى به، واليد كمال للمخلوق؛ فصحيح اليدين أكمل من مقطوعهما، وبناء عليه فإثبات اليدين اللذين هما للفعل والعمل كمال يجب وصف الله تعالى به، وفي هذا يقول ابن تيمية: «كلّ كمال ثبت لمخلوق فالخالق أولى به، وكلّ نقص تنزّه عنه مخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عن ذلك.

والسمع قد نفى ذلك في غير موضع كقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ (الإخلاص: 2) والصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب. وهذه السورة هي نسب الرحمن، هي الأصل في هذا الباب. وقال في حق المسيح وأمه: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ (المائدة: 75) فجعل ذلك دليلاً على نفي الألوهيّة، فدلّ ذلك على تنزيهه عن ذلك بطريق الأَوْلَى والأحرى. والكبد والطحال ونحو ذلك هي **أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزّه عن ذلك منزّه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنّها للعمل والفعل**، وهو سبحانه وتعالى موصوف بالعمل والفعل، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل».(1)

إذن، فإنّ ابن تيمية يرى أنّ يد الله تعالى – من وجهة نظره – آلة العمل والفعل، وهي من الآلات التي تُثبت لله تعالى كمالاً، بخلاف آلات الأكل والشرب، كالكبد والطحال، فهما

(1) التدمرية، ابن تيمية، ص142 – 144

آلات نقص يُنزّه الله عنها، فاليد بناء على هذا الفهم جزء من الله وبعضٌ منه إلا أنّه يتحاشى ذكر ذلك؛ لأنّ السلف لم يذكروه!

وقد اختلفت عبارات أدعياء السلفيّة في التعبير عن اليد فعبّر بعضهم بتعبير ابن قتيبة كعلي بن نفيع العلياني حيث يقول: «يثبت ابن قتيبة رحمه الله تعالى لله يدين حقيقيتين تليق بالله لا تشبه أيدي المخلوقين يدل على هذا قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ فإن قيل لنا: ما اليدان ههنا قلنا: هما اليدان اللتان تعرف الناس، كذلك قال ابن عباس[1] في هذه الآية: اليدان اليدان».[2]

وبعضهم عبّر باليد الحقيقية كفالح بن مهدي حيث قال: «كما أنّ اليد الحقيقية لله ليست كاليد الحقيقية للمخلوق».[3]

ونفي الشبه بين يد الله ويد الإنسان يُعبر عنه ابن عثيمين بقوله: «وبالعقل: فإنّه كما أثبتوا ذاتًا لا تشبه الذوات أو لا تماثل الذوات، فيلزم أن يثبتوا صفات لا تماثل الصفات. وبالحس

(1) رجعت إلى مظان وجود هذا النص فلم أجده، ولم يخرجه كذلك محقق كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة عمر بن محمود أبو عمر، ولم يخرجه علي بن نفيع العلياني في الرسالة المذكورة، وأجزم أنّ هذا النص مكذوب على ابن عباس رضي الله عنهما.

(2) موقف ابن قتيبة من عقيدة السلف، علي بن نفيع العلياني، ص224، رسالة ماجستير من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، 1400هـ. والنص المنقول من الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ت: 276هـ، ص41، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار الراية، الأولى، 1991 م.

(3) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، فالح بن مهدي، ص75

المشاهد: فكما يثبتون لأنفسهم أيديًا حقيقيةً وللفيلة أيديًا حقيقيّةً ولا تتماثل؛ فهذا دليل حسيّ واضح».[1]

وعلى هذا فيدُ الفيل لا تماثل ولا تشابه يدَ الإنسان، فكذلك يدُ الله الحقيقيّة لا تشابه يد الإنسان الحقيقية في الشكل واللون والحجم، أمّا أنّ كلاً من يد الله والإنسان جزء منهما وبعض منهما فهذا ما يعنونه تمامًا. ثمّ بعد ذلك يقولون نتحاشى إطلاق لفظ الجزء والبعض عليه تعالى؛ لأنّ السلف لم يتكلموا عن هذا!

فعن أي سلف يتحدثون؟! ولا قيمة بعد أن يكون مرادهم من اليد أن تكون جزءًا من الله أن يقولوا: نسكت كما سكت السلف! فالسكوت لا عبرة به هنا.

والخلاصة أنّ لابن تيمية إثبات خاص لليد هو أنّها جزء من الله تعالى لا تنفصل عنه ولا يمكن انفصالها، إلا أنّه يرى أنّه لا يجوز أن نقول إنّها جزء من الله تعالى؛ لأنّ إطلاق الجزء على الله تعالى ونفيه عنه بدعة.

فالبيهقي والباقلاني والأشعري إذن مخالفون لمذهب السلف من وجهة نظره؛ فقد أثبتوا اليدين على أنّها صفة زائدة على الذات خلق الله بهما آدم على سبيل التكريم، وقد نفوا الجسمية عن الله تعالى، وقد خالف بعض أدعياء السلفيّة ابن تيمية فقالوا بأنّ إثبات الأشعري والبيهقي والباقلاني هو إثبات السلف الصالح، فيما تابع كثيرون من أدعياء السلفيّة ابن تيمية فيما ذهب إليه.

---

(1) شرح العقيدة السفارينية - الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ص265، مدار الوطن للنشر، الرياض، الأولى، 1426 هـ.

موقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من إثبات: الكف، والأصابع، والساعد، والذراعين، والأنامل لله تعالى

هذه الألفاظ وردت في السنة كما سبق أن أوضحت، ولكن ما هو موقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها؟

أولاً: لفظ الكف

لم يثبت ابن تيمية من لفظ الكف شيئًا لله تعالى، مع أنّه ردّ على الرازي في بيان تلبيس الجهمية، وقد ذكر الرازي لفظ الكف إلا أنّه أشار إلى أنّ هناك شكًا من أبي هريرة فهل قال رسول الله يد الله أو كف الله ؟

وفي هذا يقول الرازي: «وَرُوِيَ هَذَا الحَدِيث بِرِوَايَة أُخْرَى عَن أبي هُرَيْرَة وَفِيه "إِنّ الرجل ليتصدق باللقمة فيربو فِي يَد الله تَعَالَى، أَو قَالَ فِي كف الله تَعَالَى حَتَّى يكون مثل الْجَبَل فتصدقوا "[1] وَاعْلَم أَن هَذَا يدل على أَنّ أَبَا هُرَيْرَة كَانَ مترددًا فِي أَنّه سمع لفظ الْيَد أَو لفظ الْكَفّ».[2]

ويغلب على الظن أنّ ابن تيمية أراد باليد الكف، ومما يرجح هذا أنّ من أدعياء السلفيّة من جعل اليد والكف بمعنى واحد، ومن هؤلاء حمود التويجري الذي يقول بعد أن ذكر رواية أبي

(1) رواه أحمد، ج13، ص74، وابن جرير الطبري في تفسيره، ج6، ص19، وإسناده صحيح؛ قال ابن كثير: وَهَذَا طَرِيقٌ غَرِيبٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَكِنَّ لَفْظَهُ عَجِيبٌ، وَالْمَحْفُوظُ مَا تَقَدَّمَ. انظر: تفسير ابن كثير، ج1، ص552، وقوله: والمحفوظ ما تقدم أي رواية عباد ابن منصور وقد ذكرها ابن كثير بقوله: قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَوْدِيُّ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ مَنْصُورٍ، حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقْبَلُ الصَّدَقَةَ، وَيَأْخُذُهَا بِيَمِينِهِ فَيُرَبِّيهَا لِأَحَدِكُمْ كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ مُهْرَهُ أَوْ فَلُوَّهُ، حَتَّى إِنَّ اللُّقْمَةَ لَتَصِيرُ مِثْلَ أُحُدٍ». انظر: تفسير ابن كثير، نفس الجزء والصفحة، وليس فيها لفظ الكف كما ترى.

(2) أساس التقديس، الرازي، ص249

هريرة التي فيها شك بين اليد والكف: «والأحاديث في إثبات صفة اليد لله تعالى كثيرة جدًا، وفيما ذكرته هاهنا كفاية إن شاء الله تعالى».(1)

وممن ذهب إلى هذا أيضًا الدكتور محمد العبد العزيز اللاحم في تحقيقه للجزء الرابع من بيان تلبيس الجهمية، وذلك بعدما ذكر ابن تيمية الأثر المروي عن ابن عباس: ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم.(2)

قال الدكتور محمد العبد العزيز اللاحم مُعلقًا على هذا الأثر: «أخرج أبو الشيخ في العظمة عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: يَطْوِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعَ بِمَا فِيهِنَّ مِنَ الْخَلَائِقِ وَالْأَرَضِينَ، بِمَا فِيهِنَّ مِنَ الْخَلَائِقِ يَطْوِي كُلَّ ذَلِكَ بِيَمِينِهِ، فَلَا يُرَى مِنْ عِنْدِ الْإِبْهَامِ شَيْءٌ، وَلَا يُرَى مِنْ عِنْدِ الْخِنْصَرِ شَيْءٌ، فَيَكُونُ ذَلِكَ كُلُّهُ فِي كَفِّهِ بِمَنْزِلَةِ خَرْدَلَةٍ.(3)

---

(1) إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة، حمود بن عبد الله التويجري، ج3، ص319، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، الثانية، 1414 هـ.

(2) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره، ج21، ص 324، والأثر ضعيف فيه معَاذ بن هِشَام الدستوَائي قال الذهبي: «صَدُوق قَالَ ابْن معِين صَدُوق لَيْسَ بِحجَّة وَقَالَ ابْن عدي أرجو أَنه صَدُوق وَقَالَ غَيره لَهُ غرائب وأفرادات». المغني في الضعفاء، ج2، ص665، وهذا الأثر من الغرائب بلا شك فلا يعتمد عليه فيه، وفي الإسناد أيضًا: أوس ابن عبد الله الربعي بفتح الموحدة أبو الجوزاء قال فيه ابن حجر: «بصري يرسل كثيرًا ثقة». تقريب التهذيب، ص116، وقد عنعنه عن ابن عباس ولم يصرح بالسماع. قال محقق كتاب السنة لعبد الله بن أحمد: «في إسناده عنعنة أبي الجوزاء». مشيرًا إلى ضعفه. انظر: هامش السنة، ج2، ص476

(3) العظمة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني، ت: 369هـ، ج2، ص445، تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، الأولى، 1408هـ، وهذا الأثر ضعيف فيه أبو الواصل وهو مجهول، وقد حاول محقق كتاب العظمة أن يعثر عليهفقال هو عبد الحميد بن واصل وهو خطأ فعبد الحميد يروي كما يقول الذهبي: «أَرْسَلَ عَنِ ابْنِ مسعود، وله عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، وَغَيْرِهِ». تاريخ الإسلام، ج3، ص 913، وفيه أيضًا أبو المليح الأزدي قال محقق كتاب العظمة: «لم أتمكن من معرفته». انظر: هامش العظمة، ج2، ص445

والأثر دلّ على معناه أحاديث صحاح في اليد والأصابع على ما يليق به سبحانه».(1)

ولا يخفى ما في هذا الأثر الذي أخرجه أبو الشيخ من نكارة؛ لأنّه يتحدث عن يد كيد الإنسان لها قبضة ولها أصابع، ولها أسماء أصابع الإنسان، ولها إحكام في القبض كإحكام اليد القوية بحيث لا يرى ما فيها من قبل الإبهام والخنصر، والفرق الوحيد بين يد الله ويد الإنسان - حسب هذا الأثر المنكر - أنّ يد الله كبيرة جدًا بحيث يطوى فيها الأرضين والسماوات، إلا أنّ الغريب حقًا هو موافقة هذا المحقق على ما جاء فيه حين قال: « **والأثر دلّ على معناه أحاديث صحاح في اليد والأصابع على ما يليق به سبحانه»**، والأثر لا يدل إلا على التجسيم والتشبيه، فهل تُحمل معاني الأحاديث الصحيحة التي تُفيد التنزيه لله تعالى، على معاني الآثار المُنكرة التي تُفيد التجسيم والتشبيه؟ أرى أنّ هذا المنهج غير سديد؛ لأنّ هذا يتعارض مع تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتجسيم، وقد وصف القرآن الكريم ربّ العزة سبحانه بأنّه

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى: 11)، والآثار الضعيفة والمنكرة فيها ما يفيد التشبيه والتجسيم، وهو ما يتناقض مع القرآن الكريم، فهل نأخذ بما يخالف القرآن الكريم، وهو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟

ومن أدعياء السلفيّة من غاير بين اليد والكف كابن عثيمين عند شرحه الأثر الذي ساقه محمد بن عبد الوهاب عن ابن عباس: ما السماوات السبع والأرضون السبع في كف الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم.

قال ابن عثيمين: «قوله: "في كف الرحمن": هكذا ساقه المؤلف والذي في ابن جرير: "في يد الله" ففيما ساقه المؤلف إثبات الكف لله تعالى إن كان السياق محفوظًا وإلا ففيه إثبات

(1) هامش بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص53

اليد. أمّا الكف فقد ثبت في أحاديث أخرى صحيحة. قوله: "إلا كخردلة": هي حبّة نبات صغيرة جدًا، يضرب بها المثل في الصغر والقلة، وهذا يدل على عظمته -سبحانه-، وأنّه سبحانه لا يحيط به شيء، والأمر أعظم من هذا التمثيل التقريبي، لأنّه تعالى لا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأفهام».(1)

ولا يخرج إثبات هؤلاء للكف وتصورهم له خارج النطاق الماديّ؛ ولذلك جاءت تعبيراتهم بالصغر الحجمي كما في تعبير ابن عثيمين السابق، أو بأنّ الأرضين والسماوات داخل الكف، وهذه الأجرام أصغر من الكف الذي يحويها في داخل قبضته؛ قال صالح بن عبد العزيز آل الشيخ: «قال سبحانه: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ (الزمر: 67) فإذا نظرت إلى هذه الأرض على عظمها وعلى غرور أهلها فيها، **ونظرت إلى حجمها وإلى سعتها وإلى ما فيها، فهي قبضة الرحمن جلّ وعلا يعني: في داخل قبضة الرحمن جلّ وعلا يوم القيامة، فنفهم من ذلك أنّ كفّ الرحمن جلّ وعلا وأنّ يد الرحمن جلّ وعلا أعظم من هذا،** وكذلك السماوات مطويات كطي السجل في كف الرحمن جلّ وعلا كما قال سبحانه هنا: **﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾** (الزمر: 67) وقال في آية سورة الأنبياء:

﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ (الأنبياء: 104)، فهذه صفات الله جل جلاله، **فإنّ الأرض التي يتعاظمها أهلها، والسماوات التي**

(1) القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد بن صالح العثيمين،ج2، ص535، دار ابن الجوزي، السعودية، الثانية، 1424هـ.

يتعاظمها من نظر فيها، هي صغيرة وآيلة في الصغر إلى أن تكون في كف الرحمن جلّ وعلا، والله سبحانه وتعالى أعظم من ذلك وأجل».[1]

والتصور المادي الراسخ في الذهن هنا هو مقارنة الأرض بحجمها، والسماوات بجرمها، فهما على كِبر حجمهما، وعظم جرمهما، موجودتان داخل قبضة الله تعالى يوم القيامة، ولا يوجد تفسير للكف هنا إلا الكف الماديّ الذي يحوي هذه الكتلة التي هي عظيمة الحجم بداخله، وهذا تجسيم صريح لا يحتاج إلى مزيد بيان، فهو واضح وضوح الشمس في رابعة النهار.

وخلاصة القول في هذه المسألة أنّ ابن تيمية لم يتحدث عن لفظ الكف ولم يثبت لله تعالى به شيئًا، وقد يكون هذا لأنّه يرى أنّ اليد والكفّ واحد، وهو ما ذهب إليه بعض أدعياء السلفيّة، وقد ذهب البعض الآخر إلى أنّ الكف غير اليد، وذهبوا إلى أنّ السماوات والأرض داخل هذا الكف كما تكون الخردلة في يد الإنسان، وهذا تجسيم وتشبيه للذات الإلهية.

ثانيًا: لفظ الأصابع

اعتمد الإمام ابن تيمية في إثبات الأصابع لله تعالى على خبر الحبر الذي قال فيه الحبر للنبي ﷺ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّا نَجِدُ: أَنَّ اللَّهَ يَجْعَلُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالمَاءَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ، وَسَائِرَ الخَلاَئِقِ عَلَى إِصْبَعٍ، فَيَقُولُ أَنَا المَلِكُ، فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَصْدِيقًا لِقَوْلِ الحَبْرِ، ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ٦٧﴾ (الزمر: 67) ».[2]

---

(1) التمهيد لشرح كتاب التوحيد، صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ص590، دار التوحيد، الأولى، 2003م.

(2) رواه البخاري، كتاب التفسير، باب: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ}، ج6، ص126

فيرى الإمام ابن تيمية أنّ هذا الخبر يُثبت لله تعالى أصابع؛ لأنّ النبي ﷺ ضحك للحبر، والضحك يقتضي الموافقة على معتقد الحبر اليهودي، فيذكر الإمام ابن تيمية هذا الخبر وهو بصدد شرح أنّ العالم العلوي والسفلي بالنسبة لله تعالى في غاية الصغر؛ فيقول: «فَيَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْعَالَمَ الْعُلْوِيَّ وَالسُّفْلِيَّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْخَالِقِ تَعَالَى فِي غَايَةِ الصِّغَرِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ (الزمر: 67) وَفِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "يَقْبِضُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْأَرْضَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ؟"[1] وَفِي الصَّحِيحَيْنِ - وَاللَّفْظُ لِمُسْلِمِ - عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ "يَطْوِي اللَّهُ السَّمَوَاتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بِيَدِهِ الْيُمْنَى ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ؛ أَيْنَ الْجَبَّارُونَ؛ أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ؟ ثُمَّ يَطْوِي الْأَرْضِينَ بِشِمَالِهِ ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ؛ أَيْنَ الْجَبَّارُونَ؛ أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ؟"[2]، وَفِي لَفْظٍ: فِي الصَّحِيحِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مقسم أَنَّهُ نَظَرَ إلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ كَيْفَ يَحْكِي أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "يَأْخُذُ اللَّهُ سَمَوَاتِهِ وَأَرْضَهُ بِيَدِهِ وَيَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ وَيَقْبِضُ أَصَابِعَهُ وَيَبْسُطُهَا أَنَا الْمَلِكُ حَتَّى نَظَرْت إلَى الْمِنْبَرِ يَتَحَرَّك مِنْ أَسْفَلِ شَيْءٍ مِنْهُ حَتَّى إنِّي أَقُولُ أَسَاقِطٌ هُوَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ "[3] وَفِي لَفْظٍ: قَالَ: "رَأَيْت رَسُولَ اللَّهِ

(1) البخاري، ك تفسير القرآن، بَابُ قَوْلِهِ: {وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ، وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ}، ج6، ص126، مسلم، ك صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، ج4، ص2148

(2) رواه الإمام مسلم، ك صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، ج4، ص2148

(3) رواه الإمام مسلم، ك صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، ج4، ص2148، وقوله: وَيَقْبِضُ أَصَابِعَهُ وَيَبْسُطُهَا أي رسول الله ﷺ ، وذلك إلى السماوات والأرض، وليس راجعًا إلى الله تعالى، وفي هذا يقول القاضي عياض: «وَفِي هَذَا الْحَدِيثِ ثَلَاثَةُ أَلْفَاظٍ: يَقْبِضُ وَيَطْوِي وَيَأْخُذُ كُلُّهُ بِمَعْنَى الْجَمْعِ؛ لِأَنَّ السَّمَاوَاتِ مَبْسُوطَةٌ وَالْأَرَضِينَ مَدْحُوَّةٌ وَمَمْدُودَةٌ، ثُمَّ يَرْجِعُ ذَلِكَ إِلَى مَعْنَى الرَّفْعِ وَالْإِزَالَةِ وَتَبْدِيلِ الْأَرْضِ غَيْرِ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ فَعَادَ كُلُّهُ إِلَى ضَمِّ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ وَرَفْعِهَا وَتَبْدِيلِهَا بِغَيْرِهَا.

ﷺ عَلَى الْمِنْبَرِ وَهُوَ يَقُولُ: يَأْخُذُ الْجَبَّارُ سَمَوَاتِهِ وَأَرْضَهُ. وَقَبَض بِيَدِهِ وَجَعَلَ يَقْبِضُهَا وَيَبْسُطُهَا وَيقُولُ: أَنَا الرَّحْمَنُ؛ أَنَا الْمَلِكُ؛ أَنَا الْقُدُّوسُ؛ أَنَا السَّلَامُ؛ أَنَا الْمُؤْمِنُ؛ أَنَا الْمُهَيْمِنُ؛ أَنَا الْعَزِيزُ؛ أَنَا الْجَبَّارُ؛ أَنَا الْمُتَكَبِّرُ؛ أَنَا الَّذِي بَدَأْت الدُّنْيَا وَلَمْ تَكُنْ شَيْئًا؛ أَنَا الَّذِي أَعَدْتهَا. أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ؟ أَيْنَ الْجَبَّارُونَ؟"[1] وَفِي لَفْظٍ: "أَيْنَ الْجَبَّارُونَ أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ وَيَمِيلُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى يَمِينِهِ وَعَلَى شَمَالِهِ حَتَّى نَظَرْت إلَى الْمِنْبَرِ يَتَحَرَّك مِنْ أَسْفَلِ شَيْءٍ مِنْهُ حَتَّى إنِّي لَأَقُولُ أَسَاقِطٌ هُوَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ ؟[2] وَالْحَدِيثُ مَرْوِيٌّ فِي الصَّحِيحِ وَالْمَسَانِيدِ وَغَيْرِهَا بِأَلْفَاظِ يَصْدُقُ بَعْضُهَا بَعْضًا؛ وَفِي بَعْضِ أَلْفَاظِهِ: قَالَ: قَرَأَ عَلَى الْمِنْبَرِ: ﴿**وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾ .الْآيَةَ. قَالَ: "مَطْوِيَّةٌ فِي كَفِّهِ يَرْمِي بِهَا كَمَا يَرْمِي الْغُلَامُ بِالْكُرَةِ"[3] وَفِي لَفْظٍ: "يَأْخُذُ الْجَبَّارُ سَمَوَاتِهِ وَأَرْضَهُ بِيَدِهِ فَيَجْعَلُهَا فِي كَفِّهِ ثُمَّ يَقُولُ بِهِمَا هَكَذَا كَمَا تَقُولُ الصِّبْيَانُ بِالْكُرَةِ. أَنَا اللَّهُ الْوَاحِدُ".[4] وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: "يَقْبِضُ اللَّهُ عَلَيْهِمَا فَمَا تَرَى طَرَفَاهُمَا بِيَدِهِ"[1] وَفِي لَفْظٍ عَنْهُ:

قَالَ: وَقَبْض النَّبِيُّ ﷺ أَصَابِعَهُ وَبَسْطَهَا تَمْثِيلٌ لِقَبْضِ هَذِهِ الْمَخْلُوقَاتِ وَجَمْعِهَا بَعْدَ بَسْطِهَا، وَحِكَايَةٌ لِلْمَبْسُوطِ وَالْمَقْبُوضِ وَهُوَ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُونَ لَا إِشَارَةَ إِلَى الْقَبْضِ وَالْبَسْطِ الَّذِي هُوَ صِفَةُ الْقَابِضِ وَالْبَاسِطُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَلَا تَمْثِيلَ لِصِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى السَّمْعِيَّةِ الْمُسَمَّاةِ بِالْيَدِ الَّتِي لَيْسَتْ بِجَارِحَةٍ». انظر: شرح النووي لصحيح مسلم، ج17، 132

(1) رواه بهذا اللفظ الطبراني في الكبير، ج13، ص 469

(2) سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد، ت: 273هـ، ج1، ص71، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

(3) لم أجد هذه اللفظة في كتب الحديث، ويظهر الوضع في لفظها، وقد راجعت كتب أدعياء السلفية التي ذكرت هذا اللفظ فلم يخرجه أحدهم، انظر على سبيل المثال: الضياء الشارق لسليمان بن سحمان، ص286، التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، لفالح الدوسري، ج1، ص142

(4) رواه ابن جرير الطبري في التفسير عن ابن وهب، قال: أخبرني أُسامة بن زيد، عن أبي حازم، عن عبد الله بن عمر، ج21، ص 325 ، وهذا الإسناد ضعيف فيه أسامة بن زيد وهو أبو زيد المدنى، مولى عمر بن الخطاب، ضعفوه من قبل حفظه، انظر: تهذيب التهذيب، ج1، ص207، وعلى هذا الضعف في الإسناد والنكارة في المتن نجد الدكتور عبد الله الغنيمان يذكره ويذكر أخبارًا صحيحة وضعيفة ثمّ يعقب بقوله: «وقد تقدم ذكر بعض الأحاديث في هذا، ففي

" مَا السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُونَ السَّبْعُ وَمَا فِيهِنَّ وَمَا بَيْنَهُنَّ فِي يَدِ الرَّحْمَنِ إلَّا كَخَرْدَلَةٍ فِي يَدِ أَحَدِكُمْ "[2] وَهَذِهِ الْآثَارُ مَعْرُوفَةٌ فِي كُتُبِ الْحَدِيثِ. وَفِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: "أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ مِنْ الْيَهُودِ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إنَّ اللَّهَ يَجْعَلُ السَّمَوَاتِ عَلَى إصْبَعٍ وَالْأَرَضِينَ عَلَى إصْبَعٍ وَالْجِبَالَ عَلَى إصْبَعٍ؛ وَالْمَاءَ وَالثَّرَى عَلَى إصْبَعٍ وَسَائِرَ الْخَلْقِ عَلَى إصْبَعٍ؛ فَيَهُزُّهُنَّ. فَيَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الْمَلِكُ قَالَ: فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَصْدِيقًا لِقَوْلِ الْحَبْرِ ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ الْآيَةَ".[3] فَفِي هَذِهِ الْآيَةِ وَالْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ الْمُفَسِّرَةِ لَهَا الْمُسْتَفِيضَةِ الَّتِي اتَّفَقَ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى صِحَّتِهَا وَتَلَقِّيهَا بِالْقَبُولِ، مَا يُبَيِّنُ أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِالنِّسْبَةِ إلَى

هذه ونحوها أنّ الرسول ﷺ كان يذكر صفات الله – تعالى – في المجامع العامة، ويخطب ببيانها على المنبر، ويبالغ في إيضاحها، وتفهيم السامعين لها، **حتى إنّه يقبض يديه ويبسطهما عند ذكره لقبض الله – تعالى – السماوات والأرض،** خلافًا لمن زعم أنّه لا ينبغي ذكر صفات الله عند عامة الناس، وهو زعم باطل مخالف للحق وطريق الرسول ﷺ حيث كان يعرف الناس بربهم، ويذكر **لهم صفاته وأفعاله وأقواله** في كل موطن، ويكرر ذلك في مجالسه، وخطبه، يعرف ذلك من سبر حاله، وتتبع سنته، صلوات الله وسلامه عليه. **وهذا الذي فعله رسول الله ﷺ ﷺ لا يدع مجالاً للشك في أنّ المراد من هذه النصوص هو ما دلت عليه ظاهرًا، وأن تأويلها وصرفها عن ظاهرها باطل قطعًا، وتحريف للكلم عن مواضعه»**. انظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الدكتور عبد الله الغنيمان، ج2، ص201، ولا يخفى ما في هذا المنهج من عوار؛ فإنّ معنى كلامه أن نؤمن بحرفية هذا النص، والنص يُشبه فعل الله بفعل الصبيان الذين يلعبون بالكرة!

(1) ضعيف، سبق تخريجه، ص277

(2) ضعيف، سبق تخريجه، ص277

(3) البخاري، ك تفسير القرآن، بَابُ قَوْلِهِ: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ}، ج6، ص 126، ومسلم، ك صفة القيامة والجنة والنار، ج4، ص 2147

عَظَمَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَصْغَرُ مِنْ أَنْ تَكُونَ مَعَ قَبْضِهِ لَهَا إِلَّا كَالشَّيْءِ الصَّغِيرِ فِي يَدِ أَحَدِنَا حَتَّى يَدْحُوَهَا كَمَا تُدْحَى الْكُرَةُ».(1)

هذا النصّ على طوله يفيد عدّة أشياء:

أولها: أنّ العالم العلويّ والسفليّ بالنسبة إلى الله تعالى في غاية الصغر، والذي يحدد المراد بالصغر مجموعة الروايات التي ذكرها وقال: "يصدق بعضها بعضًا"، وهي تُفيد الصغر المـاديّ، وقد أكّد على هذا بقوله: "السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى عَظَمَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَصْغَرُ مِنْ أَنْ تَكُونَ مَعَ قَبْضِهِ لَهَا إِلَّا كَالشَّيْءِ الصَّغِيرِ فِي يَدِ أَحَدِنَا حَتَّى يَدْحُوَهَا كَمَا تُدْحَى الْكُرَةُ". فالقبضة التي يُشبهها بقبضة الإنسان للكرة لا تُفيد إلا التجسيم والتشبيه، وبناء عليه يكون المراد من الإصبع هو هذا العضو الموجود في اليد.

ثانيها: يخلط ابن تيمية بين الروايات الصحيحة التي لا يفهم منها تجسيمًا بالروايات التي قد يفهم منها التجسيم والتشبيه، ويجعل الروايات التي يفهم منها التجسيم الأصل الذي يفهم على ضوئه الأحاديث الصحيحة! وهذا يُضعف منهج ابن تيمية.

ثالثها: اعتمد ابن تيمية على حديث الحبر في إثبات الأصابع.

هذا الاعتماد جعله يذهب في مواضع أخرى إلى تصحيح معتقد اليهود في إثبات الأصابع لله تعالى؛ ولذلك يقول: «أَمَّا مَا فِي التَّوْرَاةِ مِنْ إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ، فَلَمْ يُنْكِرِ النَّبِيُّ ﷺ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ، بَلْ كَانَ عُلَمَاءُ الْيَهُودِ إِذَا ذَكَرُوا شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ يُقِرُّهُمْ عَلَيْهِ وَيُصَدِّقُهُمْ عَلَيْهِ، كَمَا فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، "أَنَّ حَبْرًا مِنَ الْيَهُودِ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُ السَّمَاوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالْأَرْضَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالْجِبَالَ وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالْمَاءَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ، وَسَائِرَ الْخَلْقِ عَلَى إِصْبَعٍ، ثُمَّ يَهُزُّهُنَّ فَيَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ. قَالَ: فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَعَجُّبًا وَتَصْدِيقًا لِقَوْلِ الْحَبْرِ،

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج6، ص 559 - 562

ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ (الزمر: 67) الْآيَةَ. وَفِي التَّوْرَاةِ: " إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ التَّوْرَاةَ بِإِصْبَعِهِ ". وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مِثْلَ هَذِهِ النُّصُوصِ فِي التَّوْرَاةِ وَالْكُتُبِ الْمُتَقَدِّمَةِ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ الْكِتَابِ وَبِمَا يَشْهَدُ عَلَى ذَلِكَ مِنْ أَخْبَارِ الرَّسُولِ بِنَظِيرِ ذَلِكَ وَتَرْكِ إِنْكَارِهِ لِمَا فِي التَّوْرَاةِ، وَتَصْدِيقِهِ عَلَى مَا كَانُوا يَذْكُرُونَهُ مِنْ ذَلِكَ - لَمْ يَكُنِ الْمُسْلِمُونَ مُخْتَصِّينَ بِذِكْرِ مَا سَمَّوْهُ تَجْسِيمًا، بَلْ يَلْزَمُ أَهْلَ الْكِتَابِ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى مِنْ ذَلِكَ نَظِيرُ مَا يَلْزَمُ الْمُسْلِمِينَ».(1)

وقال: «لو كان ما في التوراة من إثبات الصفات مما بدّلوه وافتروه، لكان إنكار هذا من أعظم الواجبات، ولكان الرسول يعيبهم بما ينكره النفاة من التشبيه والتجسيم، وأمثال هذه العبارات، فلمّا كان الرسول العربي مقرًّا لما في التوراة من الصفات ومخبرًا بمثل ما في التوراة، كان ذلك من أعظم دليل على أنّ ما في التوراة من الصفات التي أخبر بها الرسول العربي أيضًا، ليس مما كذبه أهل الكتاب».(2)

ولنا مع حديث الحبر وقفة:

أولاً: ورود الإصبع في هذا الحديث إنّما هو من كلام الحبر اليهودي وليس من كلام رسول الله ﷺ.

ثانيًا: رد فعل النبي ﷺ يتمثل في شيئين: أحدهما: ضحكه. الثاني: تلاوته للآية الكريمة المذكورة، فهل ضحكه ﷺ يُفيد التصديق لما قاله الحبر اليهودي؟ الحق أنّ الأمر يحتمل أن يكون الضحك إمّا للاستهزاء من الحبر ومن جهله، وإمّا أن يكون تصديقًا له وإقرارًا بما قال،

(1) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ابن تيمية، ج4، ص 419، 420

(2) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج5، ص79

وقد قال الراوي[1]: إنّ الضحك للتصديق، وهو ظن منه، والراوي ليس معصومًا عن الخطأ، فقد يظن أنّ الضحك للتصديق وهو في واقع الأمر للاستخفاف به وبجهله، واحتمالية خطأ الراوي تُسقط الاستدلال بهذا الخبر؛ لأنّ الدليل إذا تطرّق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال، ومما يؤكد خطأ الراوي ها هنا أنّ النبي ﷺ قرأ قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ والآية تفيد أنّ اليهود مَا عَرَفُوا الله حَقَّ مَعْرِفَتِهِ، وَلَا عَظَّمُوهُ حَقَّ تَعْظِيمِهِ، وقد جزم القرطبي بخطأ الراوي؛ لأنّ زيادة الراوي هذه تنافي تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتجسيم، ولأنّ قراءة النبي ﷺ للآية تفيد عدم موافقته لمعتقد الحبر وفي هذا يقول القرطبي: «وَأَمَّا مَنْ زَادَ: وَتَصْدِيقًا لَهُ، فَلَيْسَتْ بِشَيْءٍ، فَإِنَّهَا مِنْ قَوْلِ الرَّاوِي وَهِيَ بَاطِلَةٌ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَا يُصَدِّقُ الْمُحَالَ، وَهَذِهِ الْأَوْصَافُ فِي حَقِّ اللَّهِ مُحَالٌ، إِذْ لَوْ كَانَ ذَا يَدٍ، وَأَصَابِعَ، وَجَوَارِحَ، كَانَ كَوَاحِدٍ مِنَّا. فَكَانَ يَجِبُ لَهُ مِنَ الِافْتِقَارِ، وَالْحُدُوثِ، وَالنَّقْصِ، وَالْعَجْزِ مَا يَجِبُ لَنَا، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَاسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ إِلَهًا.

إِذْ لَوْ جَازَتِ الْإِلَهِيَّةُ لِمَنْ هَذِهِ صِفَتُهُ لَصَحَّتْ لِلدَّجَّالِ وَهُوَ مُحَالٌ، فَالْمُفْضِي إِلَيْهِ كَذِبٌ. فَقَوْلُ الْيَهُودِيِّ كَذِبٌ، وَمُحَالٌ؛ وَلِذَلِكَ أَنْزَلَ اللَّهُ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِ ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾، وَإِنَّمَا تَعَجَّبَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ جَهْلِهِ، فَظَنَّ الرَّاوِي أَنَّ ذَلِكَ التَّعَجُّبَ تَصْدِيقٌ وَلَيْسَ كَذَلِكَ».[2]

(1) الزيادة التي تفيد التصديق للحبر إنّما هي من زيادات الرواة وليست من كلام النبي ﷺ قال البخاري: قَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ: وَزَادَ فِيهِ فُضَيْلُ بْنُ عِيَاضٍ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَبِيدَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَعَجُّبًا وَتَصْدِيقًا لَهُ. انظر: صحيح البخاري، ك التوحيد، باب: قول الله تعالى: {لما خلقت بيدي}، ج9، ص123

(2) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العبَّاس أحمَدُ بنُ عُمَرَ بنِ إبراهيمَ القرطبيُّ، ت: 656ه، ج7، ص389، 390، دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، الأولى 1996م.

ثالثًا: اليهود مشبهة مجسمة، والكلام للحبر اليهودي، وما دام اليهود مجسمة فكلام اليهودي تجسيمي؛ قَالَ الْقُرْطُبِيُّ فِي الْمُفْهِمِ: «قَوْلُهُ: إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ هَذَا كُلُّهُ قَوْلُ الْيَهُودِيِّ، لا قول النبي ﷺ، والغالب على اليهود أنّهم يَعْتَقِدُونَ الجسميّة، وَأَنَّ اللَّهَ شَخْصٌ ذُو جَوَارِحَ، كَمَا يَعْتَقِدُهُ غُلَاةُ الْمُشَبِّهَةِ في هذه الملة».[1]

وقال الخطابي: «والْيَهُودَ مُشَبِّهَةٌ، وَفِيمَا يَدَّعُونَهُ مِنَ التَّوْرَاةِ أَلْفَاظٌ تَدْخُلُ فِي بَابِ التَّشْبِيهِ، وَلَا تَدْخُلُ فِي مَذَاهِبِ الْمُسْلِمِينَ».[2]

وقد وافق أحد أدعياء السلفيّة وهو أبو عبد الرحمن الحسن العلوي في رسالته للماجستير على أنّ اليهود مجسمة ومشبهة فقال: «وقوله (أي الإمام الخطابي) والْيَهُودَ مُشَبِّهَةٌ، وَفِيمَا يَدَّعُونَهُ مِنَ التَّوْرَاةِ أَلْفَاظٌ تَدْخُلُ فِي بَابِ التَّشْبِيهِ، وَلَا تَدْخُلُ فِي مَذَاهِبِ الْمُسْلِمِينَ. يجاب عنه بأنّ اليهود حقًا وصدقًا مشبهة، إلا أنّ هذا لا يمنع من قبول ما وافقوا فيه الحق والصواب».[3]

وإقراره هنا بتشبيه اليهود يتعارض مع دعواه: «ما وافقوا فيه الحق»؛ لأنّ معتقد اليهودي في الأصبع الجارحة الكبيرة، فلا يمكن أن يكون هذا موافقًا للحق، فهل الحق الذي يعنيه أنّ لله تعالى إصبع كبيرة كما يدّعي اليهود؟

(1) نفس المصدر السابق، ج7، ص389

(2) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، ت: 383هـ، ج3، ص1900، تحقيق: الدكتور: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، مركز إحياء التراث، جامعة أم القرى، السعودية، الأولى، 1988م.

(3) الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة، أبو عبد الرحمن الحسن بن عبد الرحمن العلوي، ص164، تقديم الشيخ حماد الأنصاري، دار الوطن، الرياض، الأولى، 1997م.

وقد صرّح أحد أدعياء السلفيّة وهو محمد بن عبد العزيز القرعاوي أنّ اعتقادهم في الإصبع هو ما ذهب إليه اليهود عندما عدّ الفوائد المستفادة من حديث الحبر فزعم أنّه يستفاد منه: «اتفاق اليهودية والإسلام في إثبات الأصابع لله على وجه يليق بجلاله».[1]

وبعد هذا الاتفاق المزعوم تحدّث أدعياء السلفيّة عن إصبع حقيقي هو إصبع لليد؛ فيقول ابن عثيمين: «والإصبع إصبع حقيقي يليق بالله عز وجل كاليد، وليس المراد بقوله: "على إصبع" سهولة التصرف في السماوات والأرض، كما يقوله أهل التحريف، بل هذا خطأ مخالف لظاهر اللفظ».[2]

والإصبع الحقيقي يفسره الغنيمان بقوله: «ونحن - بحمد الله وله المنة - وكل من تلقى عن رسول الله ﷺ بالقبول والتسليم، وفهم المراد - نعتقد مطمئنين أنّ لله يدين حقيقتين لهما أصابع يضع عليها السموات والأرض وما شاء يوم القيامة، وإن زعمت أنوف الأشعرية».[3]

فهل وجد هؤلاء في كتاب الله أو في سنّة رسوله ﷺ أنّ الأصابع المضافة لله تعالى هي جزء من اليد المضافة لله تعالى؟ وهل وجدوا هذا في كلام السلف الصالح؟ أو هل قال الله إنّها إصبع حقيقية؟ أو قال رسول الله هذا؟ أو قال السلف هذا؟

الحق أنّهم لن يجدوا هذا، وما زعموه هو تشبيه لله تعالى بالمخلوق الذي له يد فيها أصابع، فليس معتقدهم كمعتقد السلف الذين قالوا: الله أعلم بمراده. أو قالوا: آمنا بما قال الله على مراد الله، وآمنا بما قال رسول الله على مراد رسول الله. ثمّ ما هذا التطاول على الأشاعرة؟

(1) الجديد في شرح كتاب التوحيد، محمد بن عبد العزيز القرعاوي، ص478، مكتبة السوادي، جدة، السعودية، بدون.

(2) القول المفيد، ابن عثيمين، ج2، ص528

(3) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الدكتور عبد الله الغنيمان، ج1، ص318

ألهذا الحد يذهبون في المكايدة حين يعتقدون شيئًا يكون لعناد الأشاعرة؟! أليس من يعتقد شيئًا يكون لدليل، ثمّ تكون الدعوة إليه بالحسنى؟

وتأكيدًا لمذهب التجسيم والتشبيه والقول على الله ما لم يقله أو يقوله نبيه ﷺ جعل الشيخ ابن باز عدد أصابع اليد المضافة لله خمسة! قال عبد الله بن مانع: «سألت شيخنا (ابن باز) عن حديث الأصابع لله، هل هو للحصر، وأنّ الأصابع خمس؟ الجواب: نعم؛ لأنّ الأصابع استوعبت الخلائق؛ وسائر الخلق على إصبع».(1)

فمن أين أتى بأنّ أصابع يد الله كما يزعمون خمسة؟ ولا يوجد في كتاب الله ولا سنّة رسوله أنّ عدد الأصابع خمسة، ولا يوجد كذلك أنّ الأصابع المضافة لله هي لليد المضافة لله.

وخلاصة القول في هذه المسألة أنّ ابن تيمية ذهب إلى إثبات الأصابع لله تعالى، وقد اعتمد في هذا على حديث الحبر، وإثبات ابن تيمية الخاص يقتضي أنّ الإصبع عضو وجزء من الله تعالى لا ينفصل عنه ولا يجوز أن ينفصل، ولا نطلق لفظ العضو على الإصبع لأنّ هذا اللفظ بدعة، وقد تابعه أدعياء السلفيّة في هذا، بل زاد بعضهم أنّ الأصابع جزء من اليد، وأنّ عدد أصابعه تعالى خمسة، وهو تجسيم وتشبيه في آن واحد.

ثالثًا: لفظ الساعد

الساعد في اللغة هو: «مَا بَيْنَ الْمِرْفَقِ وَالْكَفِّ، وَهُوَ مُذَكَّرٌ، سُمِّيَ سَاعِدًا لِأَنَّهُ يُسَاعِدُ الْكَفَّ فِي بَطْشِهَا وَعَمَلِهَا».(2)

ولم يتحدث الإمام ابن تيمية عن الساعد، فلم يثبته لله تعالى، ولم يذكره في كتابه بيان تلبيس الجهمية الذي ردّ فيه على الرازي الذي صرف معنى الساعد عن ظاهره في قوله ﷺ:

(1) مسائل الإمام ابن باز، عبد الله بن مانع، المجموعة الأولى ص37، دار التدمرية، الرياض، الأولى، 2007م.

(2) المصباح المنير، الفيومي، ج1، ص276

«سَاعِدُ اللهِ أَشَدُّ مِنْ سَاعِدِكَ وَمُوسَى[1] اللهِ أَحَدُّ مِنْ مُوسَاكَ» إلى كمال القدرة الإلهية؛ فقال: «إذا صَحَّ هَذَا الحَدِيث فَمَحْمُول على كَمَال الْقُدْرَة وَنَظِيره قَوْله تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ (الذاريات: 58)».[2]

ويغلب على ظني أن ابن تيمية سكت عن الكلام على الساعد؛ لأنّه لو أثبت الساعد لله تعالى فهو مضطر لإثبات الموسى لله كذلك، وإثبات الموسى لله تعالى أمر مستبشع! وإنْ أوّل أحدهما فقد خرج عن منهجه الرافض للتأويل.

وقد تبع كثيرون من أدعياء السلفيّة الإمام ابن تيمية في عدم ذكرهم للساعد، أمّا الذين تحدّثوا منهم عن الساعد فقد انقسموا إلى ثلاث فرق:

الأول: فريق أثبت الساعد لله تعالى متابعين في ذلك ابن منده وأبا يعلى الفرّاء من الحشويّة؛ فالأول وهو ابن منده بوّب في كتابه الرد على الجهمية بعنوان: ذِكْرُ خَبَرٍ آخَرَ يَدُلُّ عَلَى مَا تَقَدَّمَ فِي مَعْنَى الْيَدِ، وذكر خبر الساعد[3]، ولم يعلق عليه الدكتور علي الفقيهي ممّا يقتضي الموافقة، خاصّة أنّه يرى أنّ الكتاب من الكتب التي تدافع عن عقائد السلف!

وأمّا الثاني وهو أبو يعلى الفرّاء: فقد قال: «اعلم أَنَّهُ غير ممتنع حمل الخبر عَلَى ظاهره فِي إثبات " الساعد " صفة لذاته، كَمَا حملنا قوله تَعَالَى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ عَلَى ظاهره، وأنّها صفة ذات إذ ليس فِي ذلك مَا يحيل صفاته، لأنّا لا نحمله عَلَى ساعد هُوَ جارحة، بل صفة ذات لا نعقلها، كَمَا أثبتنا ذاتًا لا كالذوات».[4]

وتابعه في ذلك محمد بن حمد النجدي محقق الكتاب، ولم يعترض عليه.

---

(1) قال مرتضى الزبيدي: المُوسَى، بالضَّمِّ: مَا يُحْلَقُ بِهِ ويُقْطَعُ. انظر: تاج العروس، ج40، ص199

(2) أساس التقديس، الرازي، ص251

(3) انظر: الرد على الجهمية، ابن منده، ص43

(4) إبطال التأويلات، أبو يعلى الفرّاء، ج1، ص344

ولم يثبت أبو يعلى الموسى صفة لله تعالى كما أثبت الساعد؛ لأنّ الموسى آلة والله منزه عن الآلات فقال: «وإنّما لَمْ يجب حمل الموسى عَلَى أَنَّهُ صفة للذات كالساعد؛ لأَنَّ الموسى آلة، والآلات لا تكون صفات للذات، وليس كذلك الساعد».[1]

وهو منطق سقيم؛ لأنّ الساعد كذلك جارحة وهو آلة في الجسم تُساعد الكف في العمل، وما دام الله منزّهًا عن الآلات فمن باب أولى أن يكون مُنزّهًا عن الساعد الذي يجعله شبيهًا بالحوادث.

ثمّ لو أنّ أبا يعلى كان متسقًا مع منهجه؛ لأثبت الموسى صفة كذلك وقال هو موسى ليس كالموسى الموجود في الشاهد، لكنّه التضارب في المنهج.

وقد أثبت الساعد لله تعالى بعض أدعياء السلفيّة كالدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضيري[2] فقال: «هل تثبت صفة الساعد لله تعالى بناءً على حديث: "وساعد الله أشد من ساعدك" قال الحافظ ابن كثير: وهذا حديث صحيح جيد الإسناد، وصححه الأرنؤوط في تحقيق المسند؟ على كلّ حال الخبر معروف، ولا يقل عن الحسن، ويثبت لله جلّ وعلا هذه الصفة بمثل هذا الخبر».[3]

ولا شكّ أنّ الساعد الذي هو جزء من اليد، ويقع ما بين المرفق والكف ليس صفة، وإنّما هو جزء وعضو ماديّ، فالقول بأنّ الجزء صفة إنّما هو تعمية على العامّة.

---

(1) نفس المصدر السابق، ج1، ص 346

(2) عضو هيئة التدريس في قسم السنة وعلومها في كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وعضو هيئة كبار العلماء بالسعودية.

(3) انظر: الموقع الرسمي للدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضيري على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، وهذا عنوانه: http://www.khudheir.com/

الفريق الثاني: علّق إثبات الساعد لله تعالى على صحة الحديث، فإذا صحّ الحديث أثبته لله تعالى، وإذا لم يصح لم يثبته، كالدكتور عبد العزيز الراجحي[1] الذي قال: «قال القاضي أبو يعلى في كتابه "إبطال التأويلات لأخبار الصفات" قال: "اعلم أنّه غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره في إثبات الساعد صفة لذاته، كما حملنا قوله -تعالى-: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ على ظاهره، وأنّها صفة ذات؛ إذ ليس في ذلك ما يحيل صفاته". اهـ. قلتُ: إذا صح الخبر فكما قال القاضي، وينبغي تخريج الحديث، ولم أجد كلامًا لشيخ الإسلام في الساعد».[2]

فهو هنا متوقف في إثباته أو نفيه على صحة الحديث، وكأنّ إثبات الساعد لا يتعارض مع آيات القرآن الكريم التي تنفي مشابهة الله تعالى بالبشر، أليس إثبات الساعد على ظاهره يفيد التشبيه والتجسيم؟

الفريق الثالث: لم يثبت الساعد لله تعالى، كعلوي السقاف الذي يقول: «أمَّا ما لم يثبت في القرآن الكريم أو السنة الصحيحة، وإن عدّه بعضهم صفة لله عَزَّ وجَلَّ؛ كـ (الساعد) و(الاستلقاء) ونحوهما؛ فلم أورده في هذا الكتاب؛ لأنّه ليس على شرط التأليف».[3]

والخلاصة، أنّ ابن تيمية وكثير من أدعياء السلفيّة لم يتحدثوا عن الساعد؛ لأنّ الحديث عن الساعد سيجر إلى الحديث عن الموسى، فكلاهما مضاف إلى الله تعالى في الحديث، وكلاهما آلة، فمن أثبت أحدهما سيضطر للكلام على الأخر، فإذا لم يثبت الموسى لله تعالى وأوّل، قيل له: لماذا لم تؤول الساعد؟ وإذا أوّل الساعد، قيل له: لماذا لم تؤول غيره من الإضافات؟

(1) أستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

(2) انظر: الموقع الرسمي للدكتور: عبد العزيز الراجحي على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، وهذا عنوانه: http://shrajhi.com/?

(3) صفات الله الواردة في الكتاب والسنة، علوي السقاف، ص17

والملاحظ هنا أيضًا أنّ أدعياء السلفيّة يرتبكون عندما يترك ابن تيمية لفظًا لم يتحدث عنه؛ وقد ظهر هذا في هذه المسألة، حيث تابع البعض الحشويّة، وتوقف البعض الآخر، ونفى غيرهما، ولو أنّ القوم نظروا في آيات القرآن الكريم التي تفيد التنزيه كقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ (الشورى: 11) لجزموا أنّ إثبات الساعد يفيد التشبيه، ولنفوه عن الله تعالى، ونزّهوا الله تعالى عنه.

رابعًا: لفظ الذراع

أثبت الذراعين لله تعالى بعض الحشويّة معتمدين في ذلك على خبر عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنه قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْمَلَائِكَةَ مِنْ نُورِ الذِّرَاعَيْنِ وَالصَّدْرِ».

فقالوا بأنّ لله تعالى ذراعين وصدرًا؛ كأبي يعلى الفرّاء الذي قال: «اعلم أنّ الكلام فِي هَذَا الخبر فِي فصلين: أحدهما: فِي إثبات الذراعين والصدر، والثاني: فِي خلق الملائكة من نوره أمّا الفصل الأول: فإنّه غير ممتنع حمل الخبر عَلَى ظاهره فِي إثبات الذراعين والصدر إذ ليس فِي ذَلِكَ ما يحيل صفاته، ولا يخرجها عما تستحقه، لأنّا لا نثبت ذراعين وصدرًا هي جوارح وأبعاض، بل نثبت ذَلِكَ صفة كما أثبتنا اليدين والوجه والعين والسمع والبصر، وإن لم نعقل معناه».[1]

والقول بخلق الملائكة من نور الذراعين والصدر أو من شعر الذراعين والصدر قول قبيح مستبشع، ففضلاً عن كونه تجسيم وتشبيه، هو أيضًا قول البراهمة الذين يقولون بخلق الجند من مناكب إلههم (براهما) ويديه[2]، ومن قول النصارى في عيسى ابن مريم، من خلق عيسى من ذات القديم، ولذلك يقول ابن الجوزي: «وقد أثبت به القاضي ذراعين وصدرًا لله

(1) إبطال التأويلات، أبو يعلى الفرّاء، ج1، ص221

(2) انظر: ص187 من هذه الرسالة.

عز وجل وهذا قبيح؛ لأنّه حديث ليس بمرفوع ولا يصح، وهل يجوز أن يُخلَقَ مخلوق من ذات القديم! هذا أقبح مما ادّعته النصارى».[1]

هذا، ولم يذكر ابن تيمية هذا الأثر، ولم يتحدث عن الذراعين.

وقد تحدّث أدعياء السلفيّة عن هذا الأثر منكرين له، ولا أعلم أحدًا منهم أثبت الذراعين والصدر؛ فقد أنكر محقق كتاب إبطال التأويلات على أبي يعلى إثباته الذراعين والصدر فقال: «فإثبات المصنف الصفة بحديث الباب لا يُسلّم له».[2]

وينبغي هنا أن نقف عن السبب الذي من أجله أنكروا هذا الخبر؛ لأنّ هذا يتصل بالمنهج الذي يتبعه أدعياء السلفيّة في التعامل مع النصوص.

يرى مَنْ نظر في إسناد خبر الذراعين والصدر من أدعياء السلفيّة أنّ الإسناد صحيح إلى عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما؛ يقول عبد الله بن محمد الحاشدي في تخريجه لهذا الأثر: «وبالجملة فالأثر وإن كان صحيح الإسناد فهو موقوف على عبد الله بن عمرو، وهو ممن كان يحدث عن أهل الكتاب؛ حصل على زاملتين من كتبهم يوم اليرموك؛ فلعلّ هذا منها والله أعلم».[3]

ويقول رضاء الله بن محمد المباركفوري: «وهذا الخبر وإن كان ثابتًا عن عبد الله بن عمرو لا يحتج به في باب العقيدة، ولم يرد فيما صحّ عن النبي ﷺ ذكر الصدر والذراعين لله تعالى، فلا يجوز إطلاقه عليه، ويجب الوقوف عند النصوص الصحيحة الثابتة لا بزيادة فيها ولا نقص».[4]

---

(1) دفع شبه التشبيه، ابن الجوزي، ص46

(2) هامش إبطال التأويلات، ج1، ص221

(3) هامش الأسماء والصفات للبيهقي، ج2، 179

(4) هامش كتاب العظمة لأبي الشيخ، ج2، ص743

فهؤلاء يرون أنّ موقوف الصحابي لا يؤخذ به في باب العقيدة؛ إذا احتمل أخذه من الإسرائيليات، وهو ما لم يلتزموا به؛ ففي أثر ابن عباس رضي الله عنهما: «الكرسي موضع قدميه»[1] قال ابن عثيمين: «والكرسيّ غير العرش؛ لأنّ العرش هو ما استوى عليه الله تعالى، والكرسيّ موضع قدميه لقول ابن عباس رضي الله عنهما: الكرسيّ موضع القدمين والعرش لا يقدر أحد قدره.

رواه الحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».[2]

قال أحد أدعياء السلفيّة معلقًا على هذا الأثر: «صحيح موقوفًا ... وقد روي هذا الحديث مرفوعًا ولا يصح».[3]

ومعلوم أنّ لابن عباس رواية عن أهل الكتاب، فلماذا رأوا عدم ثبوت الذراعين والصدر وأثبتوا الكرسيّ موضع القدمين وكلاً من الخبرين مروي عن صحابي وموقوف عليه، وكلا الصحابيين ينقل عن أهل الكتاب؟!

أرى أنّ القوم لا يسيرون على منهج سليم، وإنّما هي الانتقائية التي تجعلهم يرفضون هذا، ويقبلون غيره.

خامسًا: لفظ الأنامل

الأنامل جمع أنملة وهي مقدمات الأصابع؛ قال مرتضى الزبيدي: «الأنْملَةُ، بِتَثْلِيثِ المِيمِ والهَمْزَة الَّتِي فِيها الظُّفُرُ مِن المَفْصِلِ الأَعْلَى مِنَ الإِصْبَع».[4]

---

(1) المستدرك على الصحيحين، الحاكم، ج2، ص310

(2) تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، ابن عثيمين، ص 64

(3) أشرف عبد المقصود في هامشه على تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، ابن عثيمين، ص 64 باختصار.

(4) تاج العروس، ج 31، ص41

وقد سبق أن ذكرتُ الرواية التي استدل بها المجسمة على إثبات الأنامل لله تعالى، وهي: «فَرَأَيْتُهُ وَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ بَيْنَ ثَدْيَيَّ، فَتَجَلَّى لِي كُلُّ شَيْءٍ وَعَرَفْتُ»، وبيّنتُ ضعفها وأنّه لا يثبت لفظ الأنامل من طريق صحيح، فلا يثبت به لله تعالى شيء، وكذلك لا يثبت بهذا الحديث بَرْد؛ لأنّ البَرْد كما يقول ابن الجوزي: «عرَض لا يجوز أن ينسب إلى الله عز وجل».(1)

وقد تطرّق ابن تيمية لهذا الحديث فرأى أنّ هذه الرؤية كانت في المنام فقال: «هذا كان في المنام، فرؤية الله تعالى في المنام جائزة بلا نزاع بين أهل الإثبات».(2)

ورأى أنّ «الإنسان قد يرى ربه في المنام، ويخاطبه. فهذا حق في الرؤيا، ولا يجوز أن يعتقد أنّ الله في نفسه، مثل ما رأى في المنام؛ فإنّ سائر ما يرى في المنام لا يجب أن يكون مماثلًا، ولكن لا بدّ أن تكون الصورة التي رآه فيها مناسبة ومشابهة لاعتقاده في ربه، فإن كان إيمانه واعتقاده حقًّا، أُتي من الصور وسمع من الكلام ما يناسب ذلك، وإلا كان بالعكس».(3)

ومعنى هذا أنّه يرى أنّ رؤيا الله تعالى في المنام تحتاج إلى تعبير، هذا بالنسبة لبني البشر، أمّا بالنسبة للأنبياء فهل يرى أنّها تحتاج إلى تعبير أو لا؟(4)

يرى ابن تيمية أنّ رؤيا الله تعالى في المنام كرؤيته في اليقظة؛ ولذلك يقول: «أمّا قول الرازي إن كان عائدًا إلى المرئي ففيه وجوه: الأول: أن يكون رأى ربه في المنام في صورة مخصوصة، وذلك جائز؛ لأنّ الرؤيا من تصرفات الخيال فلا ينفك ذلك عن صورة متخيلة. فيقال له: قد بيّنا أنّ ألفاظ الحديث صريحة، في أنّ هذه الرؤية كانت في المنام، فيكون هذا

(1) دفع شبه التشبيه، ابن الجوزي، ص33

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج7، ص 390

(3) نفس المصدر السابق، ج1، ص 326

(4) يرى ابن الجوزي أن رؤيا المنام وهم والأوهام لا تكون حقائق. انظر: دفع شبه التشبيه، ابن الجوزي، ص32

الوجه هو المقطوع به، وما سواه باطل، ولكن لا يكون ذلك من باب التأويل، بل الحديث على ظاهره فيكون ظاهره أنّه رآه في المنام، وهذا حق لا يحتاج إلى تأويل؛ وهذا مقصودنا فإنّهم يدّعون احتياج هذه الأحاديث إلى تأويل يخالف ظاهرها؛ لأنّ ظاهرها عندهم ضلال، وكفر، وهو غالطون تارة فيما يدّعون أنّه ظاهرها وليس كذلك. كما يدّعون أنّ ظاهر هذا الحديث أنّه رآه في اليقظة، كذلك دعواهم أنّ ظاهرها الذي هو ظاهرها الحق يحتاج إلى تأويل وهذا الذي أثبته الرازي من جواز رؤية الله في المنام هو الحق الذي عليه عامة أهل الإثبات، وإن نازع فيه من نازع من الجهميّة. لكن في هذا الباب للنفاة وأهل الإثبات غلط كما سننبه عليه إن شاء الله تعالى مثل جعل بعض النفاة للرؤية عقائد غير مطابقة، وتخيلات باطلة.

<u>فهي كالرؤية بالعين المحققة الموجودة في الخارج</u>».[1]

وهذا الذي ذهب إليه ابن تيمية يحتاج إلى تأمل؛ ذلك على فرض صحة الرواية التي نحن بصددها، فإنّ رؤيا الأنبياء في المنام تحتاج إلى تعبير، ولذلك يقول ابن حجر: «وَلَا الْتِفَاتَ إِلَى مَنْ تَعَقَّبَ كَلَامَهُ بِقَوْلِهِ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ: إِنَّ رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ، فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْبِيرٍ؛ لِأَنَّهُ كَلَامُ مَنْ لَمْ يُمْعِنِ النَّظَرَ فِي هَذَا الْمَحَلِّ، فَقَدْ تَقَدَّمَ فِي كِتَابِ التَّعْبِيرِ أَنَّ بَعْضَ مرائي الْأَنْبِيَاءِ يَقْبَلُ التَّعْبِيرَ، وَتَقَدَّمَ مِنْ أَمْثِلَةِ ذَلِكَ قَوْلُ الصَّحَابَةِ لَهُ ﷺ فِي رُؤْيَةِ الْقَمِيصِ: فَمَا أَوَّلْتُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ الدِّينُ. وَفِي رُؤْيَةِ اللَّبَنِ قَالَ: الْعِلْمُ».[2]

وهذا هو الغلط الذي وقع فيه ابن تيمية، حيث رفض تعبير رؤيا الأنبياء لله، وأخذها على ظاهرها، فأثبت الأنامل حين رفض تأويل الرازي لها، فقال: «فقوله (الرازي) وجدت برد أنامله؛ أي: معناه وجدت أثر تلك العناية. يقال له: أثر تلك العناية كان حاصلاً على ظهره وفي فؤاده وصدره؛ فتخصيص أثر العناية لا يجوز؛ إذ عنده لم يوضع بين الكتفين شيء قط،

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج7، ص 366، 67 3

(2) فتح الباري، ابن حجر، ج13، ص 483

وإنّما المعنى أنّه صرف الرب عنايته إليه، فكان يجب أن يبين أنَّ أثر تلك العناية متعلق بما يعم، أو بأشرف الأعضاء، وما بين الثديين كذلك؛ بخلاف ما إذا قرأ الحديث على وجهه؛ فإنّه إذا وضعت الكف على ظهره؛ ثقل بردها إلى الناحية الأخرى، وهو الصدر، ومثل هذا يعلمه الناس بالإحساس.

وأيضًا فقول القائل: وضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين ثديي نصٌ لا يحتمل التأويل والتعبير بمثل هذا اللفظ عن مجرد الاعتناء، أمر يعلم بطلانه بالضرورة من اللغة العربية، وهو من غث كلام القرامطة والسوفسطائية».[1]

ويرى ابن تيمية أنّ البرد أثرُ وضع الأنامل فيقول: «يقال له: الحديث يدل على أنّ هذه المعرفة كانت من آثار الوضع المذكور، وهذا حق لكن لا يدل على أنّ الوضع ليس له معنى إلاَّ مجرد هذا التعريف، وهذا ظاهر معروف بالضرورة أنّه ﷺ ذكر ثلاثة أشياء حيث قال: فوضع يده بين كتفي حتى وجدت بردها، وفي رواية: برد أنامله على صدري فعلمت ما بين المشرق والمغرب، فذكر وضع يده بين كتفيه، وذكر غاية ذلك أنّه وجد برد أنامله بين ثدييه، وهذا معنى ثان **وهو وجود هذا البرد عن شيء مخصوص في محل مخصوص** وعقب ذلك بأثر الوضع الموجود، وكلّ هذا يبين أنّ أحد هذه المعاني ليس هو الآخر».[2]

من هذا الكلام يتبين لنا:

1- أنّ ابن تيمية رفض تأويل الرازي للأنامل بالعناية، ورأى أنّ ذلك مخالف لوضع اللغة.

2- أنّ البرد المُحس كان من أثر وضع الأنامل حقيقة.

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج7، ص 388

(2) نفس المصدر السابق، ج7، ص 389، 390

وقد تابع محقق هذا الجزء[1] من بيان تلبيس الجهمية ابن تيمية في إثبات الأنامل، وصرّح علوي السقاف بأنّ: «الأَنَامِلُ صفةٌ ذاتيةٌ خبريَّةٌ ثابتةٌ لله عَزَّ وجَلَّ بالحديث الصحيح».[2]

وهو تجسيم صريح، وخلط بين الصفة والعضو المخصوص، فإذا قلنا لهم: هل معنى هذا أنّكم تقولون: إنّ الأنامل صفة بمعنى أنّها تُفيد معنى زائدًا على الذات كالقدرة مع نفي الجارحة، وتفويض ماهية هذه الصفة إلى الله تعالى. رفضوا ذلك بشدة وادّعوا أنّ هذا تحريف وتعطيل، وإذا قلنا: نفوّض العلم لله.

وقلنا: الله أعلم بمراده. قالوا هذا تجهيل للرسول ﷺ، والأنبياء، وللسلف. وإذا قلنا نؤولها على معنى يليق بالذات المقدسة.

قالوا هذا تحريف!

وممّا سبق نستخلص ما يأتي:

1- لم يتحدث ابن تيمية عن لفظ الكف ولم يثبت به شيئًا لله تعالى، وقد جعل بعض أدعياء السلفيّة الكف واليد بمعنى واحد، وذهب بعضهم إلى أنّ الكف جزء من اليد، وذهبوا إلى أنّ السماوات والأرض داخل هذا الكف كما تكون الخردلة في يد الإنسان، وهذا تجسيم وتشبيه للذات الإلهية.

2- ذهب ابن تيمية إلى إثبات الأصابع لله تعالى، وإثبات ابن تيمية للأصابع على أنّها أعضاء وأجزاء من الله تعالى لا تنفصل عنه ولا يمكن انفصالها، ولفظ الأعضاء بدعة لا يجوز إثباتها أو نفيها عن الله تعالى، وقد تابعه أدعياء السلفيّة في هذا، بل زاد بعضهم أنّ الأصابع جزء من اليد، وأنّ عدد أصابعه تعالى خمسة، وهو تجسيم وتشبيه في آن واحد.

3- أمّا لفظ الساعد فلم يتحدث ابن تيمية وكثير من أدعياء السلفيّة عنه، وقد انقسم من

(1) الجزء السابع، ومحققه هو الدكتور محمد البريدي.

(2) صفات الله الواردة في الكتاب والسنة، علوي السقاف، ص72

تحدث من أدعياء السلفيّة عنه إلى متابع للمجسمة الذين أثبتوا الساعد لله تعالى، وإلى متوقف، وإلى رافض لإثبات الساعد لله تعالى.

4- لم يتحدث ابن تيمية عن الذراعين، ورفض أدعياء السلفيّة إثباتها لله تعالى، بل أنكروا على من أثبتها من المجسمة.

5- أثبت ابن تيمية الأنامل لله تعالى، وتابعه في هذا أدعياء السلفيّة.

3ـ إثبات الوجه لله تعالى

أثبت المُجسمة لله تعالى وجهًا، بمعنى العضو المخصوص، وقد استدلّوا على ذلك بآيات قرآنية وأحاديث نبوية أضافت الوجه لله تعالى، منها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: 88)، وقوله تعالى: ﴿فَـَٔاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ﴾ (الروم: 38)، وقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ (الرحمن: 27)، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ (البقرة: 115)

ومن الأحاديث النبوية ما رواه الإمام مسلم بسنده عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللهِ ﷺ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ، فَقَالَ: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنَامُ، وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّورُ - وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ: النَّارُ - لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ».(1)

(1) صحيح الإمام مسلم، ك الإيمان، بَابٌ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللهُ لَا يَنَامُ، ج1، ص161

وما رواه الإمام مسلم أيضًا عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا، وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا، وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِدَاءُ الْكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ».[1]

أثبت المجسمة من هذه النصوص وجهًا لله تعالى، وأثبتوا كذلك لوجهه تعالى أضواءً وأنوارًا هي السُبحات، ومن ثمّ فقد اتخذ الله تعالى من خلقه حجابًا حتى لا يحترقوا بنور سُبحات وجهه، وقد حكى مذهبهم هذا ابن الجوزي حين قال: «أثبتوا (المجسمة) له – تعالى – صورة ووجهًا زائدًا على الذات، وعينين، وفمًا، ولهواتٍ، وأضراسًا، وأضواء لوجهه هي السُبحات».[2]

وما قاله ابن الجوزي صحيح؛ فقد أثبت أبو يعلى وجهًا لله تعالى له أضواء حسيّة وأنوار حسيّة، وقد اتخذ حجابًا من خلقه حتى لا يحترقوا من هذا النور الذي هو نور سُبحات وجهه؛ يقول أبو يعلى: «السُّبُحَاتُ صِفَةٌ لِوَجْهِهِ سُبْحَانَهُ، وَأَنَّ الإِحْرَاقَ يَكُونُ لِجَمِيعِ مَا يُدْرِكُهُ نُورُهُ»[3]، ويقول أيضًا: «نُور وَجْهِهِ يَحْرِقُ مَا يُدْرِكُهُ مِنْ خَلْقِهِ».[4]

وبناء على هذا فإنّ المجسمة اعتقدوا أنّ وجه الله عضو من أعضائه تعالى، ولهذا الوجه أنوار، هذه الأنوار تحرق كلّ من تصل إليه، ومن ثمّ فقد اتخذ حجابًا بينه وبين خلقه حتى لا يصل إليهم النور فيحرقهم.

---

(1) صحيح الإمام مسلم، ك الإيمان، بَابُ إِثْبَاتِ رُؤْيَةِ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْآخِرَةِ رَبَّهُمْ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ج1، ص163

(2) دفع شبه التشبيه، ابن الجوزي، ص6، 7

(3) إبطال التأويلات، أبو يعلى الفراء، ج2، ص278

(4) نفس المصدر السابق، ج2، ص276

والسؤال: ما هو موقف الإمام ابن تيمية من تفسير المجسمّة للوجه؟ وهل موقفه يتعارض معهم؟ وهل لهذا الموقف أثر على أدعياء السلفية؟ فهل اتفقوا معه أو خالفوه؟ هذا ما سأقوم بعرضه في النقاط التالية.

موقف الإمام ابن تيمية من إثبات الوجه لله تعالى وأثره على أدعياء السلفيّة

أثبت الإمام ابن تيمية الوجه لله تعالى، ورأى أنّ إثبات الوجه واليد لله تعالى ليس من صفات النقص، وإنّما هي من الكمالات الواجبة لله تعالى؛ فإنّ من له وجه ويد أكمل من الذي ليس له وجه ويد وفي هذا يقول ابن تيمية: «إِذَا قُدِّرَ اثْنَانِ: أَحَدُهُمَا: يَقْدِرُ أَنْ يَفْعَلَ بِيَدَيْهِ وَيُقْبِلَ بِوَجْهِهِ. وَالْآخَرُ لَا يُمْكِنُهُ ذَلِكَ: إمَّا لِامْتِنَاعِ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَجْهٌ وَيَدَانِ وَإِمَّا لِامْتِنَاعِ الْفِعْلِ وَالْإِقْبَالِ عَلَيْهِ بِالْيَدَيْنِ وَالْوَجْهِ: كَانَ الْأَوَّلُ أَكْمَلَ. فَالْوَجْهُ وَالْيَدَانِ: لَا يُعَدَّانِ مِنْ صِفَاتِ النَّقْصِ فِي شَيْءٍ مِمَّا يُوصَفُ بِذَلِكَ، وَوَجْهُ كُلِّ شَيْءٍ بِحَسَبِ مَا يُضَافُ إلَيْهِ، وَهُوَ مَمْدُوحٌ بِهِ لَا مَذْمُومٌ كَوَجْهِ النَّهَارِ وَوَجْهِ الثَّوْبِ وَوَجْهِ الْقَوْمِ وَوَجْهِ الْخَيْلِ وَوَجْهِ الرَّأْيِ وَغَيْرِ ذَلِكَ؛ وَلَيْسَ الْوَجْهُ الْمُضَافُ إلَى غَيْرِهِ هُوَ نَفْسُ الْمُضَافِ إلَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنْ مَوَارِدِ الِاسْتِعْمَالِ سَوَاءٌ قُدِّرَ الِاسْتِعْمَالُ حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا».[1]

ويرى ابن تيمية أنّ إثبات الوجه لله تعالى هو مذهب السلف الصالح، بل مذهب المتقدمين من الأشاعرة كالأشعري والباقلاني؛ فقد أثبته الأشعري، وينقل الإمام ابن تيمية عن الإمام الأشعري قوله: «وأنّ له وجهًا، كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ٢٧﴾».[2]

---

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج6، ص92

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج1، ص109

وهذا النص موجود في الإبانة بلفظ: «وأنّ له سبحانه وجهًا بلا كيف، كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾». (1)

وينقل الإمام ابن تيمية أيضًا عن الإمام الباقلاني فيقول: «وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الطَّيِّبِ الْبَاقِلَانِي الْمُتَكَلِّمُ - وَهُوَ أَفْضَلُ الْمُتَكَلِّمِينَ الْمُنْتَسِبِينَ إلَى الْأَشْعَرِيِّ؛ لَيْسَ فِيهِمْ مِثْلُهُ لَا قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ - قَالَ فِي " كِتَابِ الْإِبَانَةِ " تَصْنِيفُهُ: فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ لِلَّهِ وَجْهًا وَيَدًا؟ قِيلَ لَهُ قَوْلُهُ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾، وقَوْله تَعَالَى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: 75) فَأَثْبَتَ لِنَفْسِهِ وَجْهًا وَيَدًا. فَإِنْ قَالَ: فَلِمَ أَنْكَرْتُمْ أَنْ يَكُونَ وَجْهُهُ وَيَدُهُ جَارِحَةً إنْ كُنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ وَجْهًا وَيَدًا إلَّا جَارِحَةً؟ قُلْنَا لَا يَجِبُ هَذَا كَمَا لَا يَجِبُ إذَا لَمْ نَعْقِلْ حَيًّا عَالِمًا قَادِرًا إلَّا جِسْمًا أَنْ نَقْضِيَ نَحْنُ وَأَنْتُمْ بِذَلِكَ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى». (2)

وقد سبق عند الكلام عن إثبات اليدين أنّ إثبات ابن تيمية للصفات الخبرية مختلف عن إثبات الأشعري والباقلاني، وقد ذهب بعض أدعياء السلفيّة إلى أنّ إثبات الباقلاني للوجه موافق لمذهب السلف الصالح، كجودي النتشة الذي يقول: «لا شكّ أنّ ما ذهب إليه الإمام الباقلاني من إثبات صفة الوجه لله تعالى هو بعينه ما ذهب إليه السلف الصالح رضوان الله عليهم». (3)

وبهذا، يختلف بعض أدعياء السلفيّة في إثبات الوجه لله تعالى مع الإمام ابن تيمية؛ حيث إنّ ابن تيمية يذهب إلى أنّ إثبات السلف الصالح هو إثبات الوجه واليد وغيرهما على أنّها

(1) الإبانة، الأشعري، ص22، تحقيق فوقية حسين.

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص98

(3) الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية في ضوء عقيدة السلف، جودي النتشة، ص335

أجزاء لله تعالى لا تنفصل عنه ولا يجوز انفصالها ولا يمكن هذا، ومع هذا يتحاشى إطلاق لفظ الجزء على الله تعالى لأنّ إثباته أو نفيه عن الله تعالى بدعة، ولذلك يقول: «وصنف يثبتون هذه الصفات، ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم، والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة، لا بنفي ولا إثبات؛ لكن ينزهون الله عما نزّه عنه نفسه، ويقولون: "إنّه أحد، صمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد"، ويقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره: أنّه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض. وهم متفقون على أنّه لا يمكن تفريقه ولا تجزئته. بمعنى انفصال شيء منه عن شيء. وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة، وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء وأئمة الحديث، وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع المحض من الحنبلية».[1]

فإثبات ابن تيمية إذن مختلف عن إثبات الأشعري والباقلاني؛ لأنّهما يثبتان الوجه صفة لله تعالى ليست بجارحة، وليست جزءًا من الله تعالى، فهما في نظره خارجان عن إثبات السلف الصالح. وهو ما فطن إليه بعض أدعياء السلفية كابن عثيمين الذي يتابع ابن تيمية في إثباته الخاص للوجه فيقول ابن عثيمين: «الوجه مضاف إلى الله، والمضاف بحسب المضاف إليه، فوجه الله يليق بالله، ووجه الإنسان يليق بالإنسان، ونقول له أيضًا: أنت لك وجه، والأسد له وجه، والهرّ له وجه، فإذا قلنا: وجه الإنسان، ووجه الأسد، ووجه الهرّ، فهل يلزم من ذلك التماثل؟! فلا أحد يقول: إنّ وجهه يماثل وجه الهرّ، أو الأسد أبدًا».[2]

فابن عثيمين في هذا النص يثبت الوجه جزءًا من الله تعالى، وإنّ هذا الوجه يليق بالله تعالى، ومن ثمّ فيختلف أو لا يتماثل كما يقول مع وجوه المخلوقات، والتماثل عنده هو

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج1، ص271

(2) مجموع فتاوي ورسائل ابن عثيمين، ج3، ص157

الاتفاق من كلّ الوجوه، فهو القائل: «فلا تجد اثنين متماثلين من كلّ وجه ولو كانا توأمين، بل قالوا: إنّ عروق الرجل واليد غير متماثلة من شخص إلى آخر».[1]

وكلام ابن عثيمين غير صحيح على إطلاقه، فالتوأمان متماثلان في الإنسانيّة والحيوانيّة والجسميّة، ووجود أدوات المعرفة - أو بعضها - في كليهما، أمّا التماثل بمعنى الاستنساخ فصحيح أنّه توجد فروق في الشكل والحجم.

والمثال الذي ضربه ابن عثيمين بعدم وجود التماثل في وجوه الأسد والهرّ والإنسان، يصدق في أنّهم ليسوا نسخة واحدة في الشكل والحجم، لكنّ الوجه في كلٍ منهم، هو جزء وبعض، فهو عضو في الجسم، وهذا ما يريده ابن عثيمين؛ وهذا هو إثبات ابن عثيمين للوجه بالنسبة لله تعالى. وهذا هو عين التجسيم.

أدلّة ابن تيمية على إثبات الوجه لله تعالى

يمضي الإمام ابن تيمية في إثباته للوجه فيستدل على إثباته بقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ (الرحمن: 27)، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [2] (القصص: 88)

بينما يرتبك رأيه في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ (البقرة: 115)؛ فنراه في مجموع الفتاوي يرى أنّ من عدّ هذه الآية من آيات الصفات التي تثبت لله تعالى الوجه فقد أخطأ؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «أَحْضَرَ بَعْضُ أَكَابِرِهِمْ " كِتَابَ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ " للبيهقي - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - فَقَالَ: هَذَا فِيهِ تَأْوِيلُ الْوَجْهِ عَنْ السَّلَفِ فَقُلْت: لَعَلَّك تَعْنِي قَوْله تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾

---

(1) القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد بن صالح العثيمين، ج2، ص 359

(2) استدلّ ابن تيميّة بهاتين الآيتين الكريمتين في العقيدة الواسطية، ص66

(البقرة: 115)، فَقَالَ: نَعَمْ. قَدْ قَالَ مُجَاهِدٌ وَالشَّافِعِيُّ يَعْنِي قِبْلَةَ اللَّهِ. فَقُلْت: نَعَمْ: هَذَا صَحِيحٌ عَنْ مُجَاهِدٍ وَالشَّافِعِيِّ وَغَيْرِهِمَا وَهَذَا حَقٌّ وَلَيْسَتْ هَذِهِ الْآيَةُ مِنْ آيَاتِ الصِّفَاتِ. وَمَنْ عَدَّهَا فِي الصِّفَاتِ فَقَدْ غَلِطَ كَمَا فَعَلَ طَائِفَةٌ؛ فَإِنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلَى الْمُرَادِ حَيْثُ قَالَ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾، وَالْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ الْجِهَاتُ. وَالْوَجْهُ هُوَ الْجِهَةُ؛ يُقَالُ أَيَّ وَجْهٍ تُرِيدُهُ؟ أَيْ أَيَّ جِهَةٍ وَأَنَا أُرِيدُ هَذَا الْوَجْهَ أَيْ هَذِهِ الْجِهَةَ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ﴾ (البقرة: 148) وَلِهَذَا قَالَ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ أَيْ تَسْتَقْبِلُوا وَتَتَوَجَّهُوا».(1)

ويتفق مع المؤولة في أنّ إضافة الوجه لله تعالى إضافة تشريف، وفي هذا يقول ابن تيمية: «فَإِنِّي إنَّمَا أُسَلِّمُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْوَجْهِ - هُنَا - الْقِبْلَةُ فَإِنَّ " الْوَجْهَ " هُوَ الْجِهَةُ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ يُقَالُ: قَصَدْت هَذَا الْوَجْهَ وَسَافَرْت إلَى هَذَا " الْوَجْهِ " أَيْ: إلَى هَذِهِ الْجِهَةِ وَهَذَا كَثِيرٌ مَشْهُورٌ فَالْوَجْهُ هُوَ الْجِهَةُ. وَهُوَ الْوَجْهُ: كَمَا فِي قَوْله تَعَالَى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ﴾ أَيْ مُتَوَلِّيهَا فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ﴾ كَقَوْلِهِ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ كِلْتَا الْآيَتَيْنِ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى مُتَقَارِبَتَانِ وَكِلَاهُمَا فِي شَأْنِ الْقِبْلَةِ وَالْوَجْهِ وَالْجِهَةِ هُوَ الَّذِي ذُكِرَ فِي الْآيَتَيْنِ: أَنَّا نُوَلِّيهِ: نَسْتَقْبِلُهُ. قُلْت: وَالسِّيَاقُ يَدُلُّ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ قَالَ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟﴾ وَأَيْنَ مِنْ الظُّرُوفِ وَتُوَلُّوا أَيْ تَسْتَقْبِلُوا. فَالْمَعْنَى: أَيُّ مَوْضِعٍ اسْتَقْبَلْتُمُوهُ فَهُنَالِكَ وَجْهُ اللَّهِ فَقَدْ جَعَلَ وَجْهَ اللَّهِ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يَسْتَقْبِلُهُ هَذَا بَعْدَ قَوْلِهِ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ﴾ وَهِيَ الْجِهَاتُ كُلُّهَا كَمَا فِي الْآيَةِ الْأُخْرَى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾﴾ فَأَخْبَرَ أَنَّ الْجِهَاتِ لَهُ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْإِضَافَةَ إضَافَةُ تَخْصِيصٍ وَتَشْرِيفٍ؛ كَأَنَّهُ قَالَ جِهَةُ اللَّهِ وَقِبْلَةُ اللَّهِ».(2)

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج3، ص193

(2) نفس المصدر السابق، ج6، ص16، 17

فهو هنا يتفق مع المؤولة الذين يرون أنّ إضافة الوجه لله تعالى في هذه الآية من قبيل التشريف والتخصيص، وأرى أنّ السبب في عدم عده هذه الآية من آيات الصفات؛ لأنّها تستلزم محالاً لو أخذت على ظاهرها، فظاهرها أنّ المصلي متى وجّه وجهه، فوجهه في مقابلة وجه الله، وهو ما يلزم منه – وقد نزلت الآية في صلاة النافلة التي لا يشترط فيها استقبال القبلة[1]–، أن يكون وجه الله في كلّ مكان، وهو مذهب الحلوليّة الذي حاربه ابن تيمية.

ولم يستقر ابن تيمية على هذا الرأي بل ذهب في كتاب بيان تلبيس الجهمية إلى أنّ قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ من آيات الصفات؛ فيقول ابن تيمية: «هذه الآية دلّت على الصفة كغيرها، وذلك هو ظاهر الخطاب، وليست مصروفة عن ظاهرها، وإن كانت مع ذلك دالة على استقبال قبلة مخلوقة ويجزم بذلك، فلا نسلم أنّها مصروفة عن ظاهرها، ولفظ الوجه هو صفة الله، فما الدليل على وجوب تأويلها؟ وقوله: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ فيه الإشارة إلى وجه الله بأنّه "ثمّ" والله تعالى يشار إليه كما تقدم تقرير هذا».[2]

وكلامه هذا يدل على تناقضه؛ فما ينفيه هناك يثبته هنا، وقد حاول محقق هذا الجزء من بيان تلبيس الجهمية وهو الدكتور عبد الرحمن اليحيى الاعتذار عن ابن تيمية في موقفه المتناقض هذا فقال: «فلعل المؤلف (ابن تيمية) رحمه الله قال هذا أولاً، أنّ من عدّها من آيات الصفات فقد غلط، ثمّ تبين له أنّها من آيات الصفات، شأنه في ذلك شأن أهل العلم من الصحابة ومن بعدهم».[3]

(1) عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: أُنْزِلَتْ {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} أَنْ تُصَلِّيَ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِكَ رَاحِلَتُكَ فِي التَّطَوُّعِ. انظر: أسباب النزول للنيسابوري، ص37

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص79، 80

(3) هامش: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص 80

وإذا صح هذا الكلام وهو تراجع ابن تيمية عن قوله الأول، فأرى أنّ السبب في هذا أنّ تأويله الوجه بالجهة، وأنّ إضافة الوجه لله تعالى من قبيل التشريف، سيدخله في مشكلات أهمها: أنّه ما دام قد رجع إلى اللغة وصرف اللفظ عن ظاهره المتبادر إلى الذهن في موضع، يلزمه صرفه في كلّ المواضع التي يستحيل إجراؤها على ظاهرها، فآثر في الأخير ألا يصرفه عن ظاهره حتى يتجنب هذه المشكلة، وفي النهاية فإنّ ابن تيمية يرُد على نفسه ويثبت في موضع ما ينفيه في آخر.

أمّا أدعياء السلفيّة فقد اختلفوا: فمنهم من جعل هذه الآية من آيات الصفات، كالدكتور أحمد الغامدي الذي يقول: «هذه الآية من آيات الصفات بها ثبتت صفة الوجه كغيرها سواء بسواء».[1]

ولا يرى أنّه يلزم من وجود وجه الله في كلّ مكان أن يكون مذهبهم هو مذهب الحلوليّة؛ وفي هذا يقول الدكتور الغامدي: «ولا يلزم من ذلك الإثبات أن يشابه رأي السلف فيه رأي الحلوليّة القائلين بأنّ الله بذاته في كلّ مكان، لأنّ السلف - رحمهم الله - يثبتون الفوقية والاستواء لله تعالى، ويقولون إنّه سبحانه بذاته مستو على عرشه بائن من خلقه».[2]

والصواب أنّه يلزم من القول بوجود وجه الله في كلّ مكان، أن تكون ذاته في كلّ مكان، فلا يستطيع العقل أن يستوعب أن يكون وجه الله في كلّ مكان بدون أن يكون الله في كلّ مكان، بل كيف يكون وجه الله في كلّ مكان والله تعالى فوق العالم، إنّ العقل لا يتصور هذا إلا بأنّ الله تعالى وهو في جهة العلو بذاته ووجهه في كلّ مكان إلا بتمدد الذات الإلهية والعياذ بالله، ولا يقول بهذا عاقل.

هذا وقد ذهب البعض الآخر من أدعياء السلفية إلى أنّ الآية ليست من آيات الصفات؛

---

(1) البيهقي وموقفه من الإلهيات، الدكتور أحمد الغامدي، ص296

(2) نفس المصدر السابق، ص295

كعبد الله الجبرين الذي أوّلها بالقبلة فقال: «فالمراد بالوجه هنا: القبلة، أي قبلة الله. لدلالة السياق على ذلك، فإّن "أين"ظرف مكان، و "تولوا" معناه: تستقبلوا. فهذه الآية ليست من آيات الصفات، وهذا من المواضع التي قد يقع فيها الغلط، فيستدل بالآية على الصفة وهي لا تدل عليها».[1]

فهو هنا يجزم باستحالة الظاهر المتبادر إلى الذهن؛ لأنّ "أين" ظرف مكان. فيكون المعنى أنّ وجه الله تعالى في كلّ مكان، ولا يتصور إلا بمخالطة الله تعالى للعالم، وهو محال؛ لذا جزم بأنّ الوجه في الآية مؤول بالقبلة.

والخلاصة، أنّ ابن تيمية قد أثبت الوجه لله تعالى من قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾.

وحين تعرّض لقول الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ وجدناه متناقضًا غفر الله له؛ فمرّة يؤولها ويرد على منْ يجعلها من آيات الصفات. ومرّة يذهب إلى أنّ الآية الكريمة من آيات الصفات.

وقد تابع أدعياء السلفيّة ابن تيمية في استدلال ابن تيمية على الوجه بقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾.

واختلفوا فيما بينهم في عد قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ من آيات الصفات أم لا. فذهب البعض إلى أنّها من آيات الصفات، فأثبت بها وجهًا لله تعالى، ومنهم من صرفها عن ظاهرها المتبادر إلى الذهن – وهو أن يكون وجه الله تعالى في ناحية المُصلي أينما توجّه –؛ لأنّه يلزم منه وجود الله تعالى في كلّ مكان وهو مذهب الحلوليّة.

---

(1) تسهيل العقيدة الإسلامية، عبد الله الجبرين، ص135

موقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من إثبات النور للوجه والحجاب عليه

أثبت المُجسمة لوجه الله نورًا حسيًّا، وقالوا بأنّ الله تعالى محتجب من الخلق حتى لا يحترقوا. فما هو موقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من هذا الإثبات؟

يذهب الإمام ابن تيمية إلى أنّ الله تعالى قد حجب الخلائق عن أن يروه، ولولا هذا لأحرقوا من سُبحات وجهه؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «الحجاب يحجب الشيء عن أن يراه غيره، أو يحجب أن يرى غيره، والحجاب في حق الله لا يصح إلا بالمعنى الثاني. فإنّ الله عز وجل لا يحجبه شيء عن أن يرى عباده، ويشهدهم، وإنّما يُحجب العباد عن أن يروه، وأن يحرق سُبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه».(1)

فهو يرى أنّ العباد محجوبين عن رؤية الله تعالى، وذلك حتى لا يحترق من يراه، وقد عبّر هنا بلفظ سُبحات وجهه، فما هي السُبحات من وجهة نظر الإمام ابن تيمية؟

يُعرف الإمام ابن تيمية السبحات بقوله: «السُبحات في لغة العرب: قال الخلال في كتاب السنة: سألت ثعلبًا عنها. وقد رواه ابن بطة في كتاب الإبانة عن أبي بكر عنه قال: سألت ثعلبًا عن قول النبي ﷺ "لأحرقت سُبحات وجهه" فقال: السُبحات يعني من ابن آدم الموضع الذي يسجد عليه وهذا الذي قال ثعلب معروف، يقول أحدهم: أما ترى إلى سبحات وجهه يعني إلى نور هذا الموضع، وكأنّه - والله أعلم- سمى ذلك سُبحات لأنّ الصلاة تسمى تسبيحًا، ويسمون صلاة التطوع سُبْحة لغة مشهورة، لأنّ العبد يجمع فيه بين كمال القول والفعل وهو حال السجود الذي يكون العبد فيه أقرب ما يكون من ربه، إذ أفضل أقوال الصلاة القراءة لكن نهي عنها في الركوع والسجود، وأفضل أفعالها السجود، وذكره التسبيح والسُّبْحة ما يسبح به كما يسمى النظام الذي فيه خرز يسبح به سبحة وسبحات وجهه ما يُسبح به. وقال القاضي أبو يعلى "فأمّا قوله كلّ شيء أدركه بصره من خلقه. معناه أنّ نور

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج8، ص153، 154

وجهه يحرق ما يدركه من خلقه" وذكر قول ثعلب، وهذا يطابق معنى الحديث، حيث أخبر أنّ حجابه النار، أو النور، وأنّه لو كشف ذلك الحجاب لأحرقت سُبحات وجهه الذي حجابها النور، أو النار ما أدركه بصره من خلقه قال: نور سُبحاته تحرق ما أدركه بصره من خلقه».(1)

ويؤكد هذا المعنى ابن تيمية بقوله: «أخبر في هذا الحديث الصحيح أنّ له حجابًا من النور، أو النار، وهذا ليس هو نور وجهه الذي لو كشف هذا الحجاب لأحرقت سُبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه».(2)

فالسُبحات إذن، هي الموضع الذي يسجد عليه ابن آدم، وبناء عليه فسُبحات وجهه تعالى الموضع الذي يكون في الجبهة، ولو كُشف الحجاب لأحرق نور هذا الموضع من وجهه كلّ الخلائق، فهم من يدركهم بصره، وهذا ما أكده سعد بن عبد العزيز الخلف من أدعياء السلفيّة حين قرّر ما ذهب إليه ابن تيمية بقوله: «وجه ربنا عز وجل له سُبحات هي النور المتلألئ من وجهه جل وعلا وبهاؤه، وأنّ هذه السُبحات من العظمة بحيث جعل الله جل وعلا حجابًا من نور، أو نار يحجبه عن خلقه، وإلا أحرقت هذه السُبحات جميع خلقه جلّ ربنا وعزّ اللطيف الرحيم».(3)

وإلى هذا يذهب ابن عثيمين حين يقول: «والوجه معناه معلوم، لكن كيفيته مجهولة، لا نعلم كيف وجه الله عز وجل، كسائر صفاته، لكننا نؤمن بأنّ له وجهًا موصوفًا بالجلال

(1) نفس المصدر السابق، ج8، ص142- 145

(2) نفس المصدر السابق، ج5، ص490

(3) هامش: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، ج2، ص629، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الأولى، 1999م.

والإكرام، وموصوفًا بالبهاء والعظمة والنور العظيم، حتى قال النبي – عليه الصلاة والسلام –: "حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سُبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه".[1] "سُبحات وجهه"، يعني: بهاءه وعظمته وجلاله ونوره. "ما انتهى إليه بصره من خلقه": وبصره ينتهي إلى كلّ شيء، وعليه، فلو كشف هذا الحجاب – حجاب النور – عن وجهه لاحترق كلّ شيء. لهذا نقول: هذا الوجه وجه عظيم، لا يمكن أبدًا أن يماثل أوجه المخلوقات».[2]

ويؤكد هذا أيضًا عبد الله الغنيمان بقوله: «ومعلوم أنّ بصر الله تعالى لا ينتهي دون شيء، ولا يحول دونه شيء، فهو بكلّ شيء بصير، فلولا الحجاب الذي احتجب به لما بقي شيء من المخلوقات إلا ذاب واحترق».[3]

إذن، فإنّ ابن تيمية وأدعياء السلفيّة يتفقون مع المُجسمة الذين يثبتون لوجه الله تعالى نورًا حسيًّا، ولو رُفع هذا الحجاب لاحترقت المخلوقات جميعها، وإذا قلنا إنّ الحجاب لا يكون إلا جسمًا بين جسمين، التزم ابن تيمية هذا فيقول: «إنّ من تأمل نصوص الكتاب، وما ورد في ذلك من الآثار عن الصحابة والتابعين، علم بالضرورة علمًا يقينًا لا يستريبُ فيه، أنّ لله عز وجل حجابًا وحجبًا منفصلة عن العبد، يكشفها إذا شاء فيتجلى، وإذا شاء لم يكشفها، وإذا كان الحجاب هو الجسم المتوسط بين جسمين فلازم الحق حق لا يمكن أن يُدفع ما علم بالاضطرار من دين المرسلين».[4]

(1) سبق تخريجه ص300

(2) شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، ص282، 283

(3) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، عبد الله الغنيمان، ج2، ص153

(4) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج8، ص128

فهو هنا يثبت أنّ الله تعالى جسم، ويرى أنّ هذا حق، بناء على أنّ الحجاب جسم متوسط بين جسمين، وإلى هذا ذهب عبد الله الغنيمان من أدعياء السلفيّة فقال: «وإذا كان الحجاب كما يقول الرازي وذووه: هو الجسم المتوسط بين جسمين فلازم الحق حق، لا يمكن أن يدفع حيث علم بالاضطرار من دين المرسلين، فلا يدفع بما أحدثه سلف الرازي، وأئمته، ولا بما يشنعون به على أهل السُّنَّة من اصطلاحات، وألفاظ ابتدعوها، ما أنزل الله بها من سلطان. **فإنّ من أعظم بدعهم: قولهم: إنّ الله ليس بجوهر ولا جسم، وهذا هو الصنم الأكبر الذي صدوا به عباد الله عن معرفته، والإيمان به. وهو الذي عُطل الله به من أسمائه وصفاته. بل هو أساس الشرك والردّة والنفاق».**[1]

فالغنيمان هنا لم يكتف بإثبات الجسمية لله تعالى، بل ذهب إلى أنّ تنزيه الله تعالى عن الجسميّة هو أساس الشرك والنفاق والردّة، ولا أدري كيف تسول له نفسه أن يصف من نزّه الله تعالى عن الجسميّة بهذه الأوصاف؟ ألهذا الحد تمكن التجسيم من نفسه فلا يتصور الله تعالى إلا جسماً. وهل أصبح تنزيه الله تعالى عن الجسميّة هو أساس الشرك والردة والنفاق؟!!!

وماذا نفعل والله تعالى قد قال في كتابه العزيز: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: 11) وقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ (الإخلاص: 1) وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ (مريم: 65) ، وهذه الآيات تدل دلالة واضحة على تنزيه الله تعالى عن الجسميّة، وقد أقرّ بهذا ابن تيمية نفسه حين قال: «وَهَؤُلَاءِ الْآيَاتُ إنَّمَا يَدْلُلْنَ عَلَى انْتِفَاءِ التَّجْسِيمِ وَالتَّشْبِيهِ».[2]

(1) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، عبد الله الغنيمان، ج2، ص157

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج6، ص368، لا يفوتُ الباحث هنا إلى أن يشير إلى تناقض الإمام ابن تيمية غفر الله له؛ إذ أنّه هنا يرى أنّ التجسيم والتشبيه منفيان عن الله تعالى بالأدلّة النقلية. وقد سبق أنّه يثبت أنّ الله تعالى جسم؛

فكلام ابن تيمية هذا يهدم كلّ ما ذهب إليه هو ومن تبعه من إثبات الجسميّة لله تعالى في الوجه والحجاب، ونور السُبحات، إنّ صريح القرآن ينزه الله تعالى عن الجسميّة، فكيف يقول الغنيمان بأنّ تنزيه الله عن الجسميّة هو أساس الشرك والردة والنفاق؟

غير أنّ للحجاب دلالة أخرى غير التي ذهب إليها ابن تيمية وأدعياء السلفيّة؛ ذلك أنّ القرآن الكريم عربي، والنبي ﷺ عربي، فيتحدث القرآن الكريم بلغة العرب، وكذلك رسول الله ﷺ يتحدث بلغة العرب، واللغة العربية تتعدد أساليبها، ومن أساليبها الاستعارة التخييليّة، والاستعارة التخييليّة كقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ (الإسراء: 24) ولا يوجد للذل جناح، فالجناح للطائر يستخدمه في الطيران بواسطة الريش المُثبت فيه، فالأمر قائم على التخيل فتخيل للذل جناحًا خفيضًا، ففي الآية كما يقول علماء البلاغة: «استعارة مكنية لأنّ إثبات الجناح للذل يخيل للسامع أنّ ثمّة جناحًا يخفض والمراد ألن لهما جانبك، وتواضع لهما تواضعًا يلصقك بالتراب، والجامع بين هذه الاستعارة والحقيقة أنّ الجناح الحقيقي في أحد جانبي الطائر وأنّ الطائر إذا خفض جناحه وهو الذي به يتقوى وينهض، انحطّ إلى الأرض وأسف إلى الحضيض ولصق بالتراب، فالاستعارة مكنية إذ شبهت إلانة الجانب بخفض الجناح بجامع العطف والرقة، وهذه أجمل استعارة وأحسنها وكلام العرب جاء عليها».[1]

لأنّه يلزم من وجود الحجاب أن يكون متوسطًا بين جسمين، هما وجه الله والعالم، وأنّ هذا مما علم بالاضطرار من دين المرسلين!

(1) إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، ج5، ص413، دار الإرشاد للشئون الجامعية، حمص، سورية، الرابعة، 1415 هـ.

وقد ذكر رسول الله ﷺ الحجاب في قوله: «اتَّقِ دَعْوَةَ المظْلُومِ، فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ».(1)

والمراد بالحجاب هنا عدم وجود المانع الذي يمنع إجابة الدعاء، فاستعير الحجاب لأنّ من شأنه أن يمنع من الوصول إلى المقصود، فذكر الحجاب يخيل للسامع أنّ هناك حجابًا بين الدعاء والإجابة، فإذا ما أزيل الحجاب كانت الإجابة في الحال، ونفي الحجاب كما يقول الحافظ العلائي فيما ينقله عنه ابن حجر: «دليل عَلَى ثُبُوتِ الْإِجَابَةِ، وَالتَّعْبِيرِ بِنَفْيِ الْحِجَابِ أَبْلَغُ مِنَ التَّعْبِيرِ بِالْقَبُولِ؛ لِأَنَّ الْحِجَابَ مِنْ شَأْنِهِ الْمَنْعُ مِنَ الْوُصُولِ إِلَى الْمَقْصُودِ فَاسْتُعِيرَ نَفْيُهُ لِعَدَمِ الْمَنْعِ».(2)

وكذلك معنى الحجاب في الأحاديث التي أضافته لله تعالى، هو المانع من رؤيته تعالى، فهو استعارة كما جزم بذلك ابن حجر حين قال: «فَإِنَّ ظَاهِرَهُ لَيْسَ مُرَادًا قَطْعًا فَهِيَ اسْتِعَارَةٌ جَزْمًا».(3)

وبناء عليه يكون «الْمُرَادَ بِحِجَابِهِ مَنْعُهُ أَبْصَارَ خَلْقِهِ وَبَصَائِرَهُمْ بِمَا شَاءَ، مَتَى شَاءَ، كَيْفَ شَاءَ، وَإِذَا شَاءَ كَشَفَ ذَلِكَ عَنْهُمْ».(4)

فلا مجال هٰهنا للنور الحسيّ، وقد ذكر النور «لِأَنَّهُ يَمْنَعُ مِنَ الْإِدْرَاكِ فِي الْعَادَةِ؛ لِشُعَاعِهِ»(5)

فالكلام ينصب على عظمة الله وكبريائه فلو «تَجَلَّى لِمَا وَرَاءه بحقائق الصِّفَات وَعَظَمَةِ الذَّاتِ لَمْ يَبْقَ مَخْلُوقٌ إِلَّا احْتَرَقَ وَلَا مَنْظُورٌ إِلَّا اضْمَحَلَّ».(1)

(1) رواه البخاري عن معاذ بن جبل رضي الله عنه ، ك المظالم والغصب، بَابُ الِاتِّقَاءِ وَالحَذَرِ مِنْ دَعْوَةِ المَظْلُومِ، ج3، ص129

(2) فتح الباري، ابن حجر، ج13، ص431

(3) نفس المصدر السابق، ونفس الجزء والصفحة.

(4) نفس المصدر السابق، ونفس الجزء والصفحة.

(5) نفس المصدر السابق، ونفس الجزء والصفحة.

ومما سبق نستخلص ما يأتي:

1- يرى ابن تيمية أنّ إثبات الوجه لله تعالى كمال يجب أن يوصف الله تعالى به.

2- يخالف بعض أدعياء السلفيّة(2) الإمام ابن تيمية في إثباته الخاص للوجه؛ فيرى هذا البعض أنّ إثبات الأشعري والباقلاني والبيهقي للصفات الخبرية هو الموافق لإثبات السلف الصالح، على حين أنّ الإمام ابن تيمية له إثبات خاص يختلف عن إثبات هؤلاء الأئمة.

3- يتابع البعض الآخر من أدعياء السلفيّة(3) الإمام ابن تيمية في إثباته الخاص للوجه.

4- يتناقض الإمام ابن تيمية مع نفسه حين يثبت أنّ قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: 115) من آيات الصفات في موضع، ويقول إنّه ليس من آيات الصفات في مواضع أخرى، وقد أقرّ بوجود هذا التناقض بعض أدعياء السلفيّة، وقد اختلف أدعياء السلفيّة حول هذه الآية فمنهم من قال إنّها من آيات الصفات، ومنهم من قال إنّها ليست من آيات الصفات.

5- أثبت الإمام ابن تيمية الجسميّة لله تعالى حين التزم بأنّ الحجاب جسم متوسط بين جسمين، فقال بأنّ لازم الحق حق، وتبعه بعض أدعياء السلفيّة في هذا.

(1) نفس المصدر السابق، ونفس الجزء والصفحة.

(2) وهم قلّة.

(3) وهم الأكثريّة.

4ـ إثبات العين لله تعالى

وردت كلمة عين مضافة إلى الله تعالى في القرآن الكريم في أربعة مواضع؛ موضع بصيغة المفرد، وهو قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ٣٩﴾ (طه: 39)، وأمّا الثلاثة مواضع الأخرى فقد جاءت بصيغة الجمع، وهي قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ (المؤمنون: 27)، وقوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ (القمر: 14) ، وقوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور: 48)

وقد استدلّ المجسمة بهذه الآيات، على إثبات عينين لله تعالى، ولمّا لم يجدوا في هذه الآيات ما يدل على العينين الاثنين استدلوا بخبرين: أحدهما: رواه أبو يعلى الفرّاء عَن أَبِي هريرة قَالَ: قَالَ رَسُول اللَّهِ ﷺ: " إنّ العبد إِذَا قام فِي الصلاة فإنّه بين عيني الرَّحْمَنِ جل اسمه، فإذا التفت قَالَ لَهُ الرب جل اسمه: يَا ابن آدم إِلَى من تلتفت؟ إِلَى خير لك مني أقبل إلي أنا خير لك ممن تلتفت إِلَيْهِ ".[(1)]

وقد بحثت في كتب السنة فلم أجد هذا اللفظ: "بين عيني الله"، وقد وجدت هذا الخبر وفيه لفظ: "بين يدي الله" بدل لفظ: "بين عيني الله" وهو خبر ضعيف.[(2)]

وقد عوّل على هذا الخبر في إثبات العينين لله تعالى أبو يعلى الفرّاء حيث قال بعدما أورده: «اعلم أَنَّهُ غير ممتنع حمل الخبر عَلَى ظاهره فِي إثبات عينين هما صفتان زائدتان عَلَى البصر والرؤية، ليستا بجارحتين».[(3)]

(1) إبطال التأويلات، أبو يعلى الفراء، ج1، ص347

(2) قال الهيثمي في مجمع الزوائد: "رَوَاهُ الْبَزَّارُ وَفِيهِ إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَزِيدَ الْخَوْزِيُّ وَهُوَ ضَعِيفٌ". مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن الهيثمي، ج2، ص80، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994م.

(3) إبطال التأويلات، أبو يعلى الفراء، ج1، ص347

وأمّا الخبر الثاني الذي أثبت به المُجسمّة لله تعالى عينين هو حديث البخاري عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَا بُعِثَ نَبِيٌّ إِلَّا أَنْذَرَ أُمَّتَهُ الأَعْوَرَ الكَذَّابَ، أَلاَ إِنَّهُ أَعْوَرُ، وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ، وَإِنَّ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ كَافِرٌ».[1]

وبه استدل المُجسمة على إثبات عينين اثنتين لله تعالى؛ جاء في كتاب نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد: «فَفِي تَأْوِيل رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ" بَيَانٌ أَنَّهُ بَصِيرٌ ذُو عَيْنَيْنِ خلاف الْأَعْوَر».[2]

وهكذا أثبت المجسمة عينين لله تعالى، فما هو موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفية من إثبات العينين لله تعالى؟

موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من إثبات العينين لله تعالى

ذهب الإمام ابن تيمية إلى إثبات العينين لله تعالى، ولم يستند في إثباته هذا على آيات القرآن الكريم فليس فيها ذكر العينين، وإنّما ذهب إلى أنّ ذلك وارد في حديث؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «وَأَمَّا لَفْظُ الْعَيْنَيْنِ، فَلَيْسَ هُوَ فِي الْقُرْآنِ، وَلَكِنْ جَاءَ فِي حَدِيثٍ».[3]

ولم يبين ابن تيمية ما هو الحديث الذي يقصده، فإن كان هو الذي فيه "إنّ العبد إِذَا قامَ فِي الصلاة فإنّه بين عيني الرَّحْمَنِ" فهو خبر ضعيف لا يُعتد به.

ولعلّه يقصد حديث الدجال؛ لأنّه ذكر أنّ الإمام الباقلاني قد استدّل بهذا الحديث على إثبات العينين؛ فقال ابن تيمية: «قال وروي في الحديث من رواية ابن عمر أنّ النبي ﷺ لما ذكر الدجال قال: "إنّه أعور وإنّ ربكم ليس بأعور" فأثبت له العينين».[4]

(1) رواه البخاري، ك الفتن، باب ذكر الدجال، ج9، ص60

(2) نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي، ج1، ص327

(3) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، ج4، ص413

(4) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج3، ص379

ولم أعثر على هذا النص للإمام الباقلاني في كتبه المطبوعة، وإن كان قد أثبت العينين لله تعالى إلاّ أنّه أكد على «أنّ عينه تعالى ليست بحاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس».[1]

وقد رجّح محقق الجزء الخامس من بيان تلبيس الجهمية وهو الدكتور سليمان الغفيص عندما قال ابن تيمية: «إثبات العينين لأنّ الحديث ورد بذلك».[2] أنّ هذا الحديث هو حديث الدجال؛ فقال المحقق الدكتور سليمان الغفيص معقبًا بعد ذكره حديث الدجال: «وهذا الحديث من الأدلّة الواضحة على إثبات العينين».[3]

وهنا يُطرح سؤال: هل هذا الحديث يدل دلالة واضحة على أنّ لله تعالى عينين؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال أود أن ألفت الانتباه إلى اعتماد أدعياء السلفيّة على هذا الحديث في إثبات العينين اعتمادًا كبيرًا.

فيقول عبد الرزاق عفيفي: «صفة العينين ثابتة لله تعالى كما يليق بكماله، ولا يوجد واحد من الأولين من الصحابة نفى عن الله تعالى صفة العينين، ويدل على إثباتها حديث الدجال، فقال ﷺ: "إنّه أعور وإنّ ربكم ليس بأعور" وهذا منطوق صريح وليس مفهومًا».[4]

ويظهر أنّ الرجل يذهب إلى أنّ الحديث يدل بدلالة الاقتضاء على العينين، فدلالة الاقتضاء من أقسام المنطوق، وهو ما صرّح به ابن عثيمين حيث قال: «وبهذا تبين وجوب اعتقاد أن لله تعالى عينين، لأنّه مقتضى النص وهو المنقول عن أهل السنّة والحديث».[5]

---

(1) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، ص24، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الثانية 2000م.

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج5، ص475

(3) هامش: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج5، ص475

(4) فتاوي ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، ج1، ص353

(5) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، ج1، ص151

وهذا كلام خارج عن حدود الصواب؛ لأنّ دلالة الاقتضاء[1]، لا يستقيم الكلام بدون تقدير المدلول الذي هو مضمر في النص، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ (يوسف: 82)، ولا يُعقل أن يكون السؤال لجدران القرية؛ وإنّما لا بدّ من تقدير أهل القرية؛ لأنّ السؤال سيتوجه إليهم. فأين هذا من حديث الدجال؟ إنّ النص قد اكتمل عندما ذكر رسول الله ﷺ أنّ ربنا سبحانه ليس بأعور. أي منزه عن النقائص، ولا يوجد في النص ما هو مضمر ولا يستقيم الكلام بدونه، وإذا قيل: إنّ المضمر هو أنّ لله عينين، أقول: إنّ هذا ليس من قبيل دلالة الاقتضاء التي لا يستقيم الكلام بدون هذا التقدير، وإنّما هو من قبيل المفهوم مع ملاحظة قياس الغائب على الشاهد، وهو ما لا يجوز استخدامه في الإلهيات، والحاصل أنّ من أثبتوا لله تعالى عينين من خلال حديث الدجال قد رأوا أنّ السليم في الشاهد بعينين سليمتين، وما دام قد نفي العور عن الله تعالى، فللّه تعالى عينان، وهذا لا يجوز؛ لأنّه تشبيه لله تعالى بالمخلوقات، وقد كان محقًا ابن حزم الظاهري عندما قال: «لَا يجوز لأحد أَن يصف الله عز وَجل بِأَن لَهُ عينين لِأَن النَّص لم يَأْتِ بذلك».[2]

وكان حريًّا بالمثبتين أن يقفوا عند حدود النص ولا يتعدوه؛ وهذه هي السلفيّة التي أفهمها، وغير هذا خروج على السلفيّة.

---

(1) يقول الزركشي: «دَلَالَةُ الِاقْتِضَاءِ بِأَنْ يَتَوَقَّفَ تَحَقُّقُ دَلَالَةِ ذَلِكَ الْمُفْرَدِ عَلَيْهِ، إمَّا لِوُجُوبِ صِدْقِ الْمُتَكَلِّمِ كَقَوْلِهِ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ» أَيْ حُكْمُ ذَلِكَ أَوْ الْمُؤَاخَذَةُ، لِأَنَّ عَيْنَ الْخَطَأِ وَالنِّسْيَانِ مَوْجُودٌ. وَإِمَّا لِاسْتِحَالَةِ الْمَنْطُوقِ بِهِ عَقْلًا، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} [يوسف: 82] . فَإِنَّ الْعَقْلَ يُحِيلُ سُؤَالَ الْجُدْرَانِ، فَالتَّقْدِيرُ: أَهْلَ الْقَرْيَةِ؛ وَإِمَّا لِلصِّحَّةِ الشَّرْعِيَّةِ كَقَوْلِهِ: اعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي، لِاسْتِدْعَائِهِ تَقْدِيرَ الْمِلْكِ، إذْ الْعِتْقُ لَا يَحْصُلُ إلَّا فِي مِلْكٍ». البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ج5، ص122، دار الكتبي، الأولى، 1994م.

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج2، ص128

إثبات ابن تيمية للعينين وأثره على أدعياء السلفيّة

قد سبق القول أنّ لابن تيمية إثبات خاص للوجه واليدين والعينين وهو إثباتها على أنّها أجزاء لله تعالى لا تنفصل عنه ولا يجوز انفصالها ولا يمكن انفصالها، ومع هذا يتحاشى إطلاق لفظ الجزء على الله تعالى لأنّ إثباته أو نفيه عن الله تعالى بدعة.

هذا الإثبات نجد أثره على أدعياء السلفية في إثباتهم للعينين؛ فهذا ابن عثيمين يقول: «العين من الصفات الذاتية الخبرية: الذاتية: لأنّه لم يزل ولا يزال متصفًا بها، الخبرية: لأنّ مسماها بالنسبة إلينا أجزاء وأبعاض.

فالعين منّا بعض من الوجه، والوجه بعض من الجسم، لكنّها بالنسبة لله لا يجوز أن نقول: إنّها بعض من الله، لأنّه سبق أنّ هذا اللفظ لم يرد، وأنّه يقتضي التجزئة في الخالق، وأنّ البعض أو الجزء هو الذي يجوز بقاء الكل بفقده، ويجوز أن يفقد، وصفات الله لا يجوز أن تفقد أبدًا، بل هي باقية».[1]

فهو يثبتها جزءًا من الله تعالى وبعضًا منه، إلا أنّه لا يجوز أن نقول إنّها أجزاء وأبعاض، ونفي الاسم لا ينفي المسمى، فلا ينفعه بعد هذا أن يقول إنّها ليست أجزاء لله تعالى.

وقد وصف أدعياء السلفيّة العينين بأوصاف منها، أنّهما كاملتان سالمتان من كلّ عيب؛ يقول عبد الله الغنيمان: «لله عينين سالمتين من كلّ عيب كاملتين، بخلاف الدجال الفاقد لإحدى عينيه، وذلك من أعظم الأدلة على كذبه».[2]

ومحمد خليل هرّاس الذي يقول: «يُثْبِتُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِنَفْسِهِ عَيْنًا يَرَى بِهَا جَمِيعَ الْمَرْئِيَّاتِ، وَهِيَ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى مَا يَلِيقُ بِهِ، فَلَا يَقْتَضِي إِثْبَاتُهَا كَوْنَهَا جَارِحَةً مركّبة مِنْ شَحْمٍ وَعَصَبٍ وَغَيْرِهِمَا».[1]

---

(1) شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، ص312

(2) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان، ج1، ص285

وهذا بلا شك خروج على السلفيّة؛ إذ أنّ السلف الصالح كانوا يقولون في النصوص الموهمة للتشبيه قراءتها تفسيرها، ولا يتصرفون في اللفظ، أمّا هؤلاء فقد أثبتوا للعينين أوصافًا لم تأت عن السلف الصالح، فمن أين جاءوا بأنّ له عينين كاملتين سالمتين، أو يبصر بهما، الصواب أنّه لم يجدوا سلفًا لهم في هذا إلا المجسمة.

ولا يفوتنا أن نشير هنا أنّ بعض أدعياء السلفية يخلطون في مسألة العين بين مذهب ابن تيمية ومن تبعه وغيره من المثبتة؛ ومرجع سبب هذا الخلط هو عدم فهم مذهب ابن تيمية ومن تبعه وغيره من المثبتة؛ فهذا جودي النتشة يدّعي أنّ إثبات الباقلاني للعينين هو الموافق لمذهب السلف الصالح، وفي نفس الوقت موافق لمذهب ابن تيمية ومن تبعه، فبعد أن نقل قول الباقلاني: «أنّ عينه - تعالى - ليست بحاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس».[2]

قال جودي النتشة: «وهذا ما يراه السلف من إثبات عينين لله تعالى يرى بهما جميع المرئيات، وعلى وجه يليق بجلاله وكماله».[3]

فإثبات ابن تيمية ومن تبعه مختلف عن إثبات الباقلاني؛ لأنّ الباقلاني يثبت العين بمعنى أنّها صفة زائدة على الذات كالقدرة والعلم، وليست بجارحة ولا عضو ولا جزء من الله تعالى.

أمّا ابن تيمية فقد أثبتها جزءًا ولا يقول بأنّ العين جزء لأنّ النص لم يرد بهذا، فهو ينفي الاسم ولا يثبته بينما يثبت المسمى.

---

(1) شرح العقيدة الواسطية، محمد خليل هرّاس، ص118، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الثالثة، 1415 هـ.

(2) الإنصاف، الباقلاني، ص24

(3) الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية في ضوء عقيدة السلف، جودي صلاح الدين النتشة، ص339

ومما سبق نستخلص ما يأتي:

1- لا تدل آيات القرآن الكريم على إثبات عينين لله تعالى.

2- من أثبت العينين لله تعالى قد تجاوز النص وخرج على السلف الصالح الذين لم يتجاوزا ما جاء في النصوص.

3- أثبت الإمام ابن تيمية العينين لله تعالى معتمدًا في ذلك على الحديث، وفي نفس الوقت رأى أنّ آيات القرآن الكريم لا تدل على العينين.

4- تابع أدعياء السلفيّة ابن تيمية في إثباته الخاص للعينين، وقد وافقوا في هذا المجسمة، إلا أنّهم قد قالوا بأنّه لا يجوز أن يقال بأنّ العينين لله جزء من ذاته وإن كانوا أثبتوا معنى الجزء.

5- ظهر ارتباك فريق من أدعياء السلفيّة وعدم فهمهم لرأي ابن تيمية ورأي من خالفه ابن تيمية.

5ـ إثبات الساق لله تعالى

أثبت المُجسمة ساقًا لله تعالى، ومنهم من أثبت له تعالى ساقين؛ واستند المثبتون للساق إلى قول الله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ (القلم: 42)، واستندوا كذلك إلى مجموعة من الأخبار منها:

1- ما رواه البخاري بسنده عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخدري رضي الله عنه ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ، فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ، فَيَبْقَى كُلُّ مَنْ كَانَ يَسْجُدُ فِي الدُّنْيَا رِيَاءً وَسُمْعَةً، فَيَذْهَبُ لِيَسْجُدَ، فَيَعُودُ ظَهْرُهُ طَبَقًا وَاحِدًا».(1)

2- ما رواه أبو يعلى الفرّاء بسنده عن ابن مسعود فِي قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ ، قَالَ: عن ساقيه جلّ ذكره.(2)

3- ما رواه ابن منده بسنده عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ، في حديث طويل فيه: «وَيَكْشِفُ عَنْ سَاقَيْهِ جَلَّ وَعَزَّ».(3)

قال ابن منده عقب ذكره هذه الرواية: «وَهَذَا حَدِيثٌ ثَابِتٌ بِاتِّفَاقٍ مِنَ الْبُخَارِيِّ، وَمُسْلِمِ بْنِ الْحَجَّاجِ».(1)

---

(1) البخاري ك التفسير، بَابُ {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ}، ج6، ص159

(2) إبطال التأويلات، ج1، ص160، وقد حكم محقق الكتاب بعدم صحة هذا الخبر عن ابن مسعود رضي الله عنه ؛ لأنّ فيه انقطاعًا بين أبي صادق الأزدي وابن مسعود؛ فقد أرسل الأزدي هذا عن علي بن أبي طالب، وأبي هريرة، وقد توفيا قبل ابن مسعود. انظر: هامش إبطال التأويلات، ج1، ص160

(3) الرد على الجهمية، ابن مَنْدَه، ص35، وهذا اللفظ لا يصح؛ لأنّه جاء من طريق يحيى بن أيوب المصري، الذي قال عنه الإمام أحمد بن حنبل: كان سيئ الحفظ، وكان يحدث من حفظه، وكان لا بأس به، وكأنّه ذكر الوهم في حفظه. ولهذا إنّ أبا العرب القيرواني لما ذكره في جملة الضعفاء قال: **إنّما ضعف من أجل حفظه فقط**. انظر: إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مغلطاي بن قليج الحنفي، ت: 762هـ، ج12، ص289، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الأولى، 2001م.

وليس كلامه صحيحًا؛ فهذا اللفظ غير موجود في البخاري ومسلم.[1]

موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من إثبات الساق لله تعالى

ذهب الإمام ابن تيمية إلى أنّ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ قد اختلف في تفسيره الصحابة الكرام، وأنّه ليس في ظاهر القرآن أنّ الساق صفة لله تعالى، وفي هذا يقول ابن تيمية: «والصحابة قد تنازعوا في تفسير الآية؛ هل المراد به الكشف عن الشِّدَّة، أو المراد به أنّه يكشف الرب عن ساقه؟ ولم يتنازع الصحابة والتابعون فيما يذكر من آياتِ الصفات إلا في هذه الآية؛ بخلاف قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: 75)، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: 27) ونحو ذلك؛ فإنّه لم يتنازع فيها الصحابة والتابعون، وذلك أنّه ليس في ظاهر القرآن أنَّ ذلك صفة لله تعالى؛ لأنّه قال: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ ، ولم يقل: عن ساق الله، ولا قال: يكشف الرب عن ساقه، وإنّما ذكر ساقًا نكرة غير معرفة ولا مضافة، وهذا اللفظ بمجرده لا يدل على أنّها ساق الله».[2]

ويؤكد ابن تيمية على أنّ من جعل هذه الآية من آيات الصفات لم يرجع إلى ظاهرها وإنّما إلى أدلة أخرى؛ لأنّها لا تصلح أن تكون دليلاً على إثبات الساق لله تعالى؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «وَتَمَامُ هَذَا أَنِّي لَمْ أَجِدْهُمْ تَنَازَعُوا إلَّا فِي مِثْلِ قَوْله تَعَالَى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾فَرُوِيَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَطَائِفَة أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الشِّدَّةُ أَنَّ اللَّهَ يَكْشِفُ عَنْ الشِّدَّةِ فِي الْآخِرَةِ وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ وَطَائِفَةٍ أَنَّهُمْ عَدُّوهَا فِي الصِّفَات؛ لِلْحَدِيثِ الَّذِي رَوَاهُ أَبُو سَعِيدٍ فِي الصَّحِيحَيْنِ. وَلَا رَيْبَ أَنَّ ظَاهِرَ الْقُرْآنِ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ مِنْ الصِّفَات فَإِنَّهُ قَالَ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ نَكِرَةٌ فِي

(1) نفس المصدر السابق، ص35، 36

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج5، ص472، 473

الْإِثْبَاتِ لَمْ يُضِفْهَا إِلَى اللَّهِ وَلَمْ يَقُلْ عَنْ سَاقِهِ فَمَعَ عَدَمِ التَّعْرِيفِ بِالْإِضَافَةِ لَا يَظْهَرُ أَنَّهُ مِنْ الصِّفَاتِ إلَّا بِدَلِيلِ آخَرَ».(1)

والسؤال: مع أي فريق يكون ابن تيمية؟ أيكون مع من أوّل الساق بالشدة أم مع من أثبتها بدليل آخر غير الآية الكريمة؟

يجيب ابن تيمية عن هذا السؤال بنفسه فيقول: «والذين جعلوا ذلك من صفات الله تعالى أثبتوه بالحديث الصحيح المفسر للقرآن، وهو حديث أبي سعيد الخدري المخرج في الصحيحين، الذي قال فيه "فيكشف الرب عن ساقه"، وقد يقال: إنَّ ظاهر القرآن يدل على ذلك من جهة أنّه أخبر أنّه يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود، والسجود لا يصلح إلا لله، فعلم أنّه هو الكاشف عن ساقه. وأيضًا فحمل ذلك على الشِّدَّة لا يصح، لأنّ المستعمل في الشِّدَّة أن يقال: كشف الله الشدة أي أزالها كما قال: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ۝٥٠﴾ (الزخرف: 50)، وقال: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلرِّجْزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ﴾ (الأعراف: 135)، وقال: ﴿۞ وَلَوْ رَحِمْنَٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّواْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝٧٥﴾ (المؤمنون: 75)، وإذا كان المعروف من ذلك في اللغة أنّه يقال كشف الشدة أي أزالها فلفظ الآية يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وهذا يراد به الإظهار والإبانة».(2)

فيظهر من هذا النّص أنّ ابن تيمية مع من أثبت الساق صفة لله تعالى؛ فهو يجعل الحديث الذي فيه "فيكشف الرب عن ساقه" مُفسرًا للآية القرآنية، ويحاول كذلك أن يجعل ظاهر الآية القرآنية يدل على أنّ الساق صفة لله تعالى.

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج6، ص393، 394

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج5، ص473، 474

وبهذا يظهر خطأ من ذهب إلى أنّ الإمام ابن تيمية لم يثبت الساق لله تعالى كالدكتور محمد قمر الدولة الذي يقول: «لم يُشر ابن تيمية من قريب أو بعيد إلى إثبات الساق صفة لله تعالى».(1)

وإذا كان ابن تيمية قد أثبت لله تعالى الساق، فما هو موقف أدعياء السلفيّة من إثبات أو نفي الساق عن الله تعالى؟

أقول: قد أثبت أدعياء السلفيّة صفة الساق لله تعالى، ولا أعلم أحدًا منهم – فيما اطلعت – قد نفاها عن الله تعالى، وذهب البعض منهم إلى أنّها ثابتة بقول الله تعالى: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ**﴾، ورفض هذا البعض من أدعياء السلفيّة أيّ تأويل للساق؛ يقول عبد الله الغنيمان: «وبهذا يتبين بطلان قول من يقول: المراد بالساق: الأمر الشديد المهول، أو أنه مَلَكٌ يجعله الله علامة يعرفونها، ونحو ذلك من التأويلات الباردة السخيفة».(2)

فهذه واحدة من التطاولات التي تطال صحابة رسول الله ﷺ ؛ فابن عباس رضي الله عنه حبر الأمّة وترجمان القرآن، الذي أوّل الآية بالشدة، أصبح على يد هذه الطائفة من أصحاب التأويلات الباردة السخيفة، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم.

وذهب فريق آخر من أدعياء السلفيّة إلى أنّ الساق لا تثبت إلا بالحديث المروي عن رسول الله ﷺ وفيه إضافة الساق لله تعالى فهو الدليل على إثبات هذه الصفة، فقال خالد بن عبد الرحمن الشايع: «نعم الآية لم تُضفْ الساق فيها إليه تعالى وإنما ذُكرتْ مجردةً عن الإضافة مُنكَّرة فصار فيها احتمال الوجهين، وهذا هو الموضع الوحيد من آيات الصفات

(1) بين الرازي وابن تيمية في مسألة الصفات الإلهية، الدكتور محمد قمر الدولة، ص327، رسالة دكتوراه من كلية أصول الدين بطنطا، تحت إشراف الأستاذ الدكتور: محمد إبراهيم الخولي، والأستاذ الدكتور: أحمد عبدالعال الجغاوي، غير منشورة.

(2) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، عبد الله الغنيمان، ج2، ص124

الذي تنازع فيه الصحابة وفي إثبات الصفة بظاهر القرآن. لكنّ ذلك فصَّله حديث أبي سعيد المذكور ودلَّ على الصفة لله تعالى بما يليق به سبحانه».(1)

ولكن هل فعلاً حديث أبي سعيد تثبت به صفة الساق؟

أرى أنّ هذه الراوية لا يثبت بها صفة لله تعالى؛ لأنّ هذا الموضع الذي يستدلون به على إثبات الساق لله تعالى "يكشف ربنا عن ساقه" قد روي بدون الضمير فجاءت موافقة للآية الكريمة، وفي هذا يقول ابن حجر: «وَوَقَعَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ "يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ" وَهُوَ مِنْ رِوَايَةِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، فَأَخْرَجَهَا الْإِسْمَاعِيلِيُّ كَذَلِكَ، ثُمَّ قَالَ: فِي قَوْلِهِ "عَنْ سَاقِهِ" نُكرَةٌ، ثُمَّ أَخْرَجَهُ مِنْ طَرِيقِ حَفْصِ بْنِ مَيْسَرَةَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ بِلَفْظ "يكْشف عَن سَاق"، قَالَ الْإِسْمَاعِيلِيُّ: هَذِهِ أَصَحُّ؛ لِمُوَافَقَتِهَا لَفْظَ الْقُرْآنِ فِي الْجُمْلَةِ، لَا يُظَنُّ أَنَّ اللَّهَ ذُو أَعْضَاءٍ وَجَوَارِحٍ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ مُشَابَهَةِ الْمَخْلُوقِينَ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء».(2)

فالإسماعيلي يرى أنّ لفظ "يكشف ربنا عن ساقه" لفظ منكر؛ لمخالفته ما ورد في القرآن الكريم، ومخالفته أيضًا لما ورد من طريق آخر بلفظ: "يكشف ربنا عن ساق".

وقد وافق الألباني من أدعياء السلفيّة على أنّ الطريق الذي فيه " يكشف ربنا عن ساق" أصح من الطريق الذي فيه لفظ: "يكشف ربنا عن ساقه"؛ وفي هذا يقول الألباني: «نعم لقد اختلف في حرف منه، فقال الأول: " عن ساقه " وقال الآخرون: " عن ساق". والنفس إلى رواية هؤلاء أميل».(3)

---

(1) استِدرَاك وَتَعقِيب عَلى الشَّيخ شُعَيب الأَرنَؤُوط في تَأوِيلِهِ بَعض أحَادِيثِ الصِّفَاتِ، خالد بن عبد الرحمن الشايع، ص75، عَلّقَ عَليه: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار بلنسية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الأولى، 1419ه.

(2) فتح الباري، ابن حجر، ج2، ص127

(3) السلسلة الصحيحة، الألباني، ج2، ص127، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.

وهو بهذا متفق مع المُحدثين الذين يرون أنّ لفظ: "يكشف ربنا عن ساق هو الصحيح، ولكن من أين جاء لفظ: "يكشف ربنا عن ساقه"؟

يرى الألباني أنّ سعيد بن أبي هلال هو الذي ذكر لفظ: "يكشف ربنا عن ساقه"، وقد قاله بفهمه الخاص، وليس اللفظ للنبي ﷺ ؛ وفي هذا يقول الألباني: «فالظاهر أن سعيد بن أبي هلال كان يرويه تارة بالمعنى حين كان يقول: " عن ساقه"».[1]

وما دام اللفظ من عند سعيد بن أبي هلال وليس للنبي ﷺ ، وقد خالف فيه ما جاء في الآية الكريمة، وما جاء في الرواية الأخرى الصحيحة، فلا يُعتد بهذه الزيادة؛ لأنّها فهم بشر يخطئ ويصيب، والصفات لا تؤخذ إلا بآية قطعية الدلالة، أو من المعصوم ﷺ.

وإذا ما توصلنا إلى هذه النتيجة، أقول: إنّه لم يأت ذكر صفة الساق لله تعالى في القرآن الكريم، ولم تثبت كذلك الساق بقول النبي ﷺ ، ولا بأقوال سلف الأمّة؛ فلم يثبت بطريق صحيح أنّ السلف أثبتوا هذه الصفة لله تعالى - وإن ادّعى ابن تيمية وأدعياء السلفيّة ورود هذه الصفة عن السلف فلم يستطع أحد منهم إثبات ذلك عن السلف – وقد ثبت ورود تأويل الساق بالشدّة عن ابن عباس رضي الله عنه حبر الأمّة وترجمان القرآن، فوجب حمل الساق على الشدّة إن كنا نلتزم بما قاله السلف الكرام رضي الله تعالى عنهم.

والخلاصة، أنّه قد سبق أنّ لابن تيمية إثبات خاص لهذه الصفات تبعه فيه أدعياء السلفيّة، وهو أنّ إثبات السلف الصالح من وجهة نظره هو إثبات الوجه واليد والساق وغيرها على أنّها أجزاء لله تعالى لا تنفصل عنه ولا يجوز انفصالها ولا يمكن هذا، ومع هذا يتحاشى إطلاق لفظ الجزء على الله تعالى لأنّ إثباته أو نفيه عن الله تعالى بدعة.

وقد أثبت ابن تيمية الساق وتبعه في هذا أدعياء السلفيّة، وليس لابن تيمية ومن تبعه مستند في هذا، بل هم مخالفون للسلف الصالح في إثباتهم الخاص للساق، ومخالفون أيضًا

(1) نفس المصدر السابق، ج2، ص128

للسلف في أصل الإثبات؛ فلم يرد عن السلف الصالح إثبات ساق لله تعالى، بل ورد عن ابن عباس تأويله بالشدّة.

هل لله تعالى ساق واحدة أو أكثر عند ابن تيمية وأدعياء السلفيّة؟

في معرض رد الإمام ابن تيمية على الإمام الرازي، طُرحت هذه المسألة؛ فقد ذهب الرازي إلى أنّنا لو أضفنا الساق لله تعالى، فهي ساق واحدة، وهذا هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾، وبهذا تكون الصورة المتخيلة عن الله تعالى هي أقبح صورة؛ وفي هذا يقول الرازي: «فَلَو أَخذنَا بِالظَّاهِرِ يلْزمنَا إِثْبَات شخص لَهُ وَجه وَاحِد وعَلى ذَلِك الْوَجْه أعين كَثِيرَة وَله جنب وَاحِد وَعَلِيهِ أيد كَثِيرَة وَله سَاق وَاحِدَة وَلَا نرى فِي الدُّنْيَا شخصا أقبح صُورَة من هَذِه المتخيلة».[1]

فيردُ عليه الإمام ابن تيمية قائلاً: «من أين في ظاهر القرآن أنّه ليس لله إلا ساق واحد وجنب واحد فإنّه قال: ﴿أَن تَقُولَ نَفۡسٞ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ (الزمر: 56)، وقال: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ (القلم: 42)، وعلى تقدير أن يكون هذا من صفات الله فليس في القرآن ما يُوجِب أن لا يكون لله إلا ساق واحد، وجنب واحد، فإنّه لو دلّ على إثبات جنب واحد وساق واحد، وسكت عن نفي الزيادة لم يكن ذلك دليلاً على النفي إلا عند القائلين بمفهوم الاسم اللقب[2]؛ لأنّه متى كان للتخصيص بالذكر سبب غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مرادًا بلا نزاع، ولم يكن المقصود بالخطاب في الآيتين إثبات الصفة حتى يكون المقصود تخصيص أحد الأمرين بالذكر، بل قد يكون المقصود حكمًا آخر مثل

(1) أساس التقديس، الرازي، ص155

(2) المراد بالاسم اللقب كما يقول محقق الجزء الخامس من بيان تلبيس الجهمية الدكتور سليمان الغفيص: «تخصيص اسم بحكم، وهو من أقسام مفهوم المخالفة، وفيه اختلاف بين العلماء في حكم العمل بهذا المفهوم». هامش بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج5، ص464

بيان تفريط العبد، وبيان سجود العباد إذا كشف عن ساق، وهذا الحكم قد يختص بالمذكور دون غيره، مثل أن يقال: هب أنّه أخبر أنّه يكشف عن ساق واحدة فمن أين في الكلام أنّه ليس له إلا ساق واحدة، والقائل إذا قال كشفت عن يدي أو عن عيني أو عن ساقي أو قدمي، لم يكن ظاهر هذا أنّه ليس له إلا واحد من ذلك، بل قد يقال: إنّه لم يكشف إلا عن واحد».[1]

فابن تيمية هنا، ينفي أن يكون ظاهر القرآن الكريم قد جعل لله تعالى ساقًا واحدة، بل إنّه يرى إنّ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ لا يثبت صفة الساق لله تعالى، ومن ثمّ تنازع في فهمها الصحابة كما يدّعي، وإنّما يثبت صفة الساق الحديث الشريف كما سبق أن ذكرت، لكنّه هنا يفرض أنّ الآية تثبت الساق، فليس فيها أنّها ساق واحدة، وذهب إلى أنّه لا حجة للرازي في إثبات ساق واحدة، لأنّ الآية تتحدث بالأساس عن سجود العباد إذا كشف عن ساق، ويضرب على ذلك مثالاً، وهو قول القائل كشفت عن يدي أو عن عيني، فليس هذا دليلاً على أنّ لهذا القائل يد واحدة، أو عين واحدة.

من هذا نفهم أنّ ابن تيمية إذا أثبت الساق لله تعالى – وهو يثبتها – يرى أنّ لله تعالى أكثر من ساق، لكنّه لم يحدد كم عددها.

وهذا الكلام لا دليل عليه؛ إذ أنّه لم يرد في النصوص أنّ لله تعالى أكثر من ساق، وما أورده بعض المجسمة من روايات تثبت لله تعالى ساقين فضعيفة لا يُعتد بها، وهو بجانب أنّه تجسيم للذات الإلهية تشبيه له تعالى بالمخلوقات؛ فالمخلوق صاحب الساقين أكمل من صاحب الساق الواحدة الذي هو ناقص، والذي أدّى بابن تيمية إلى هذا هو عدم وقوفه عند النصوص.

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج5، ص464، 465

أمّا موقف أدعياء السلفيّة من إثبات أكثر من ساق لله تعالى؛ فلم أجد أحدًا منهم - فيما اطلعت - أثبت لله تعالى أكثر من ساق، وإن كان قد سكت الدكتور علي محمد ناصر الفقيهي عند تحقيقه لكتاب الرد على الجهمية لابن منده، على تعليق ابن منده على الرواية الضعيفة التي رواها وفيها: «وَيَكْشِفُ عَنْ سَاقَيْهِ جَلَّ وَعَزَّ».(1)

وتعليق ابن منده هو قوله: «وَهَذَا حَدِيثٌ ثَابِتٌ بِاتِّفَاقٍ مِنَ الْبُخَارِيِّ، وَمُسْلِمِ بْنِ الْحَجَّاجِ».(2)

أقول: لم يُخرج الدكتور الفقيهي الرواية ولم يبين ضعفها، وسكت عن هذا التعليق الذي يوهم أنّ هذه الرواية في البخاري ومسلم، وليس الأمر كذلك، وإذا ضممنا هذا إلى أنّ الدكتور الفقيهي قد جعل في مقدمته لكتاب ابن منده هذا الكتاب من المصادر التي تحوي عقيدة السلف الصالح وتدافع عن عقيدتهم.(3)

وهذا قد يدل عن رضاه على هذه العقيدة الفاسدة التي هي إثبات ساقين لله تعالى، وإلا لماذا لم ينكرها؟!!!

وممّا سبق نستخلص ما يأتي:

1- ذهب الإمام ابن تيمية إلى أنّه لا يوجد في ظاهر القرآن الكريم ما يدل على إثبات الساق لله تعالى، وتابعه في هذا بعض أدعياء السلفيّة على حين ذهب البعض الآخر إلى أنّها ثابتة بالقرآن الكريم.

---

(1) الرد على الجهمية، ابن مَنْدَه، ص35، وهذا اللفظ لا يصح؛ لأنّه مخالف لما في البخاري ومسلم، وجاء من طريق يحيى بن أيوب المصري، الذي قال عنه الإمام أحمد بن حنبل: كان سيئ الحفظ،وكان يحدث من حفظه، وكان لا بأس به، وكأنّه ذكر الوهم في حفظه. ولهذا إنّ أبا العرب القيرواني لما ذكره في جملة الضعفاء قال: إنّما ضعف من أجل حفظه فقط. انظر: إكمال تهذيب الكمال، مغلطاي، ج12، ص289

(2) نفس المصدر السابق، ص35، 36

(3) انظر: مقدمة الفقيهي لكتاب الرد على الجهمية لابن منده، ص5، 6

2- ذهب ابن تيمية إلى أنّ الساق جزء من الله تعالى وبعض منه إلا أننا لا نطلق لفظ الجزء على الله تعالى لأنّ النص لم يأت به.

3- ذهب ابن تيمية إلى أنّ لله تعالى أكثر من ساق، ولم يذكر أدعياء السلفيّة هذه المسألة، إلا أنّ بعضهم لم ينكر على المجسمة الذين ادّعوا أنّ لله تعالى ساقين بل ادّعى هذا البعض أنّ هذه الكتب التي ذكرت الساقين من مصادر كتب السلف مما يقتضي الموافقة على إثبات الساقين لله تعالى.

6ـ إثبات القدم لله تعالى

أثبت المُجسمة رجلاً وقدمًا لله تعالى، واستدلوا على ذلك بجملة من الأخبار منها:

1- ما رواه البخاري بسنده عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «يُلْقَى فِي النَّارِ وَتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ، حَتَّى يَضَعَ قَدَمَهُ، فَتَقُولُ قَطْ قَطْ».[1]

2- وما رواه البخاري بسنده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «تَحَاجَّتِ الجَنَّةُ وَالنَّارُ، فَقَالَتِ النَّارُ: أُوثِرْتُ بِالْمُتَكَبِّرِينَ وَالْمُتَجَبِّرِينَ، وَقَالَتِ الجَنَّةُ: مَا لِي لاَ يَدْخُلُنِي إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ، قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِلْجَنَّةِ: أَنْتِ رَحْمَتِي أَرْحَمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وَقَالَ لِلنَّارِ: إِنَّمَا أَنْتِ عَذَابِي أُعَذِّبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِنْ عِبَادِي، وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِلْؤُهَا، فَأَمَّا النَّارُ: فَلاَ تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ رِجْلَهُ فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ، فَهُنَالِكَ تَمْتَلِئُ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَلاَ يَظْلِمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا، وَأَمَّا الجَنَّةُ: فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُنْشِئُ لَهَا خَلْقًا»[2]، وفي رواية ابن خزيمة: «حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ فِيهَا قَدَمَهُ، هُنَاكَ تَمْتَلِئُ».[3]

3- وما رواه الحاكم بسنده عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ قَدَمَيْهِ، وَالْعَرْشُ لَا يُقْدَرُ قَدْرُهُ».[4]

---

(1) صحيح البخاري، ك التفسير، بَابُ قَوْلِهِ: {وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ}، ج6، ص138

(2) صحيح البخاري، ك التفسير، بَابُ قَوْلِهِ: {وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ}، ج6، ص138، 139

(3) التوحيد، ابن خزيمة، ج1، ص207

(4) المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري، ت: 405هـ، ج2، ص310، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1990م.

بهذه الروايات أثبت الحشويّة قدمًا لله تعالى؛ فقد قال أبو يعلى الفرّاء بعد إيراده بعض الأحاديث التي فيها إضافة القدم لله تعالى: «اعلم أنّه غير ممتنع حمل هَذَا الخبر عَلَى ظاهره، وأنّ المراد به قدم هو صفة لله تَعَالَى وكذلك الرجل».[1]

ويقول ابن خزيمة: «بَابُ ذِكْرِ إِثْبَاتِ الرِّجْلِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِنْ رَغَمَتْ أُنُوفُ الْمُعَطِّلَةِ الْجَهْمِيَّةِ، الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِصِفَاتِ خَالِقِنَا عَزَّ وَجَلَّ الَّتِي أَثْبَتَهَا لِنَفْسِهِ فِي مُحْكَمِ تَنْزِيلِهِ , وَعَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ الْمُصْطَفَى ﷺ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَذْكُرُ مَا يَدْعُو بَعْضُ الْكُفَّارِ مِنْ دُونِ اللَّهِ: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ٱدْعُواْ شُرَكَآءَكُمْ﴾ (الأعراف: 195) فَأَعْلَمَنَا رَبُّنَا جَلَّ وَعَلَا أَنَّ مَنَ لَا رِجْلَ لَهُ، وَلَا يَدَ، وَلَا عَيْنَ، وَلَا سَمْعَ فَهُوَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُوَ أَضَلُّ».[2]

والآية الكريمة التي استدلّ بها ابن خزيمة تعيب على الأصنام أنّهم لا أرجل لهم يمشون بها، ولا آذان يسمعون بها، وهذه أعضاء، ويجعل ابن خزيمة من ليس له هذه الأعضاء يكون أضلّ من الأنعام، إذن هو يثبت لله تعالى هذه الأعضاء! ودعوى التمسك بأنّها صفات لله تعالى لا عبرة به، فالمراد من الأرجل العضو المعروف الذي يكون به المشي.

(1) إبطال التأويلات، أبو يعلى الفرّاء، ج1، ص195

(2) التوحيد، ابن خزيمة، ج1، ص202

موقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من إثبات القدم لله تعالى

أثبت الإمام ابن تيمية القدم لله تعالى، واستدلّ على ذلك بقوله ﷺ: «لَا تَزَالُ جَهَنَّمُ يُلْقَى فِيهَا، وَتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؛ حَتَّى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا - وَفِي رِوَايَةٍ: عَلَيْهَا - قَدَمَهُ فَيَنْزَوِي بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ؛ وَتَقُولُ: قَط قَط».[1]

فقد ذهب إلى أنّ القدم المضافة إلى الله تعالى هي قدم الله تعالى؛ ولهذا يرى أنّ من أوّل القدم فقد أخطأ؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «وقد غَلطَ في هذا الحديث المعطلةُ الذين أوّلوا قوله "قدمه" بنوع من الخلق، كما قالوا: الذين تقدَّم في علمِه أنّهم أهل النار. حتى قالوا في قوله "رجله": كما يقال: رِجْل من جَرادٍ».[2]

وإذا كان ابن تيمية قد أثبت القدم، فلا يفوتنا أن نقول: إنّ إثبات ابن تيمية للقدم لا يختلف عن إثباته لليد والعين والوجه وغيرها، فهو يثبتها أجزاءً لله تعالى، بيد أنّه يتحاشى إطلاق الجزء على الله تعالى؛ لأنّ إطلاق الجزء على الله تعالى أو نفيه بدعة؛ وهذا ما ذهب إليه أدعياء السلفية؛ وفي هذا يقول ابن عثيمين: «أنّ لله تعالى رجلاً وقدمًا حقيقية، لا تماثل أرجل المخلوقين، ويسمي أهل السنّة هذه الصفة: الصفة الذاتية الخبرية؛ لأنّها لم تعلم إلا بالخبر، ولأنّ مسماها أبعاض لنا وأجزاء، لكن لا نقول بالنسبة لله: إنّها أبعاض وأجزاء؛ لأنّ هذا ممتنع على الله عز وجل».[3]

وعن نفي المماثلة بين قدم الله تعالى وأقدام المخلوقين يقول محمد أمان الجامي: «القدم صفة من الصفات الخبرية التي تمر كما جاءت دون تأويل أو تحريف في النص، ودون تشبيه أو

---

(1) العقيدة الواسطية، ابن تيمية، ص76، 77

(2) جامع المسائل، ابن تيمية، ج3، ص239، 240، تحقيق: محمد عزير شمس، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الأولى، 1422 هـ.

(3) مجموع فتاوي ورسائل ابن عثيمين، ج8، ص414

تمثيل لصفات الله بصفات خلقه، فلا تقاس قدمه بأقدام خلقه، ولا رجله بأرجل مخلوقاته، بل يكتفى بالمعنى الوضعيّ للكلمة دون محاولة لإدراك حقيقة قدمه».[1]

إذن نفي مماثلة قدمه تعالى بقدم المخلوقين أنّها لا تُقاس بأقدامهم، أمّا المعنى الوضعي للقدم فقد أثبتوه أي أنّ قدمه تعالى عضو وجارحة.

وبهذا يظهر خطأ من ذهب إلى أنّ إثبات ابن تيمية للقدم موافق لإثبات البيهقي[2]؛ لأنّ البيهقي يثبت القدم صفة لله تعالى كالقدرة والإرادة، وينزه الله تعالى عن الجارحة.

ويذهب ابن تيمية في إثباته للقدم إلى خطأ من يفسر حديث "يضع قدمه أو رجله في النار" بأنّ الله تعالى يضع رجله أو قدمه داخل النار، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وقد يَغْلَط في الحديث قومٌ آخرون مُمَثِّلةٌ أو غيرُهم، فيتوهَّمون أن "قَدمَ الربِّ" تَدخُلُ جَهنَّم. وقد توهَّم ذلك على أهل الإثبات قومٌ من المعطِّلة، حتى قالوا: كيف يَدخُل بعضُ الربِّ النَّارَ واللهُ تعالى يقول: ﴿لَوْ كَانَ هَٰؤُلَاءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٩٩﴾﴾ (الأنبياء: 99) وهذا جهل ممن توهَّمه أو نَقَلَه عن أهل السنة والحديث، فإنّ الحديث: "حتى يضع ربُّ العزّة عليها -وفي رواية: فيها-، فينزوي بعضُها إلى بعضٍ، وتقول: قط قط وعزَّتِك"، فدلَّ ذلك على أنّها تضايقت على من كان فيها فامتلأتْ بهم، كما أقسم على نفسه إنّه ليملأنَّها من الجنة والناس أجمعين، فكيف تمتلئ بشيء غيرِ ذلك من خالقٍ أو مَخلوق؟. وإنّما المعنى أنّه تُوضَع القدمُ المضافُ إلى الربِّ تعالى، فتَنزوي وتَضِيقُ بمن فيها. والواحدُ من الخلق قد يَركُضُ متحركًا من الأجسام فيسكن، أو ساكنًا فيتحرك، ويَركُضُ جبلاً فيتفجَّر منه ماءٌ، كما قال تعالى:

---

(1) الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، محمد أمان الجامي، ص322، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الأولى، 1408هـ.

(2) كالدكتور محمد قمر الدولة في رسالته: بين الرازي وابن تيمية في مسألة الصفات الإلهية، ص239

﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ هَٰذَا مُغۡتَسَلُۢ بَارِدٞ وَشَرَابٞ ٤٢﴾ (ص: 42) ، وقد يضع يَدَه على المريض فيبرأ، وعلى الغضبان فيرضى». [1]

وابن تيمية في فهمه هذا مخالف لما عليه بعض أدعياء السلفيّة؛ فقد ذهب هذا البعض إلى أنّ الله تعالى يضع رجله أو قدمه في النار؛ يقول محمد خليل هرّاس: «وَهَذِهِ الصِّفَةُ (القدم) تُجرى مَجْرَى بقيَّة الصِّفَاتِ، فتثبت لِلَّهِ عَلَى الْوَجْهِ اللَّائِقِ بِعَظَمَتِهِ سُبْحَانَهُ.

وَالْحِكْمَةُ مِنْ وَضْعِ رِجْلِهِ سُبْحَانَهُ فِي النَّارِ أَنَّهُ قَدْ وَعَدَ أَنْ يَمْلَأَهَا؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ١١٩﴾ (هود: 119) وَلَمَّا كَانَ مُقْتَضَى رحمته وعدله أن لا يعذِّبَ أَحَدًا بِغَيْرِ ذنبٍ، وَكَانَتِ النَّارُ فِي غَايَةِ الْعُمْقِ وَالسَّعَةِ؛ حقَّق وَعْدَهُ تَعَالَى، فَوَضَعَ فِيهَا قَدَمَهُ، فَحِينَئِذٍ يَتَلَاقَى طَرَفَاهَا، وَلَا يَبْقَى فِيهَا فَضْلٌ عَنْ أَهْلِهَا». [2]

وإذا قيل لهذا البعض من أدعياء السلفية: معنى هذا أنّ النار تحيط برجل الله تعالى، وتكون محصورة محدودة قالوا: «من قال كيف تحيط النار برجله أو قدمه تعالى فنقول: هذا بحث في الكيفية ومذهب السلف تفويض الكيفية، وعندما يضع الجبار قدمه ينزوي بعض النار عن بعض فإذا تضامت ملأها ما قد ألقى فيها». [3]

بينما يذهب البعض الآخر من أدعياء السلفيّة إلى أنّ الله تعالى يضع رجله على النار وليس فيها[4]، وهم في هذا متابعون لابن تيمية.

وهذا ترجيح لرواية ضعيفة على رواية البخاري؛ فإنّ رواية البخاري تقول: "حَتَّى يَضَعَ رَبُّ العِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ".

---

(1) جامع المسائل، ابن تيمية، ج3، ص240، 241

(2) شرح العقيدة الواسطية، محمد خليل هرّاس، ص 117

(3) فتاوي ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، ج1، ص349

(4) كابن عثيمين، انظر: مجموع فتاوي ورسائل ابن عثيمين، ج8، ص414

والرواية الضعيفة هي رواية ابن خزيمة، التي تقول: "مَا تَزَالُ جَهَنَّمُ تَسْأَلُ الزِّيَادَةَ حَتَّى يَضَعَ الرَّبُّ عَلَيْهَا قَدَمَهُ".[1]

ولم يرد لفظ: "حتى يضع الرب عليها قدمه" إلا في هذه الرواية التي رواها ابن خزيمة، وقد رجّح ابن تيمية ومن تابعه هذا اللفظ على لفظ البخاري؛ حتى لا يتصادم مع قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٩٩﴾﴾ (الأنبياء: 99) لأنّ من ادّعى دخول الله تعالى النار فقد سوّى بينه تعالى وبين الأصنام.

فابن تيمية مضطر هنا للتأويل لتعذر الحمل على الظاهر؛ فإذا فسّر رواية البخاري على ظاهرها لزمه القول بأنّ قدم الله تدخل النار، فرجح الرواية الضعيفة - وهو عمل لا يجوز-، وجعل "في" بمعنى "على" وهو نقل من الحقيقة إلى المجاز؛ لأنّ "في" في الحقيقة لا تفيد إلا الظرفية.

وما دام الحمل على الظاهر متعذر كان ينبغي بابن تيمية تأويل القدم؛ خاصة أنّ ابن تيمية يرى أنّ الغاية من وضع القدم على النار تسكينها؛ والعرب يقولون للشيء الذي يريدون تسكينه أو كسره: جعلته تحت قدمي أو رجلي. يقول الإمام الخطابي: «هَذِهِ الْأَسْمَاءَ أَمْثَالٌ يُرَادُ بِهَا إِثْبَاتُ مَعَانٍ لَا حَظَّ لِظَاهِرِ الْأَسْمَاءِ فِيهَا مِنْ طَرِيقِ الْحَقِيقَةِ، وَإِنَّمَا أُرِيدَ بِوَضْعِ الرِّجْلِ عَلَيْهَا نَوْعٌ مِنَ الزَّجْرِ لَهَا وَالتَّسْكِينُ مِنْ غَرَبِهَا[2] كَمَا يَقُولُ الْقَائِلُ لِلشَّيْءِ يُرِيدُ مَحْوَهُ وَإِبْطَالَهُ: جَعَلْتُهُ

(1) التوحيد، ابن خزيمة، ج1، ص226، وهذه الرواية ضعيفة فيها راوي مجهول هو زياد مولى بني مخزوم، قال الدكتور عبد العزيز الشهوان محقق الكتاب: لم أعثر له على ترجمة.

(2) أي من حدتها وغضبها.

تَحْتَ رِجْلَيَّ، وَوَضَعْتُهُ تَحْتَ قَدَمَيَّ. وَخَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَامَ الْفَتْحِ فَقَالَ: "أَلَا إِنَّ كُلَّ دَمٍ وَمَأْثُرَةٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهُوَ تَحْتَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ إِلَّا سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَسِدَانَةَ الْبَيْتِ".(1)

يُرِيدُ مَحْوَ تِلْكَ الْمَآثِرِ وَإِبْطَالَهَا، وَمَا أَكْثَرُ مَا تَضْرِبُ الْعَرَبُ الْأَمْثَالَ فِي كَلَامِهَا بِأَسْمَاءِ الْأَعْضَاءِ، وَهِيَ لَا تُرِيدُ أَعْيَانَهَا، كَمَا تَقُولُ فِي الرَّجُلِ يَسْبِقُ مِنْهُ الْقَوْلُ أَوِ الْفِعْلُ ثُمَّ يَنْدَمُ عَلَيْهِ: قَدْ سُقِطَ فِي يَدِهِ؛ أَيْ نَدِمَ. وَكَقَوْلِهِمْ: رَغِمَ أَنْفُ الرَّجُلِ، إِذَا ذُلَّ».(2)

وكلام الخطابي هذا كلام مقبول؛ لأنّ النبي ﷺ لم يذكر هذا الحديث بالأساس ليثبت القدم صفة لله تعالى، وإنّما أراد أن يخبرنا بشدة غضب جهنم على العصاة والمتكبرين والكافرين، فما زالت تطلب المزيد حتى يسكنها الله تعالى، وعبّر رسول الله ﷺ بالقدم على عادة العرب في التعبير في مثل هذه المسائل.

<u>هل لله تعالى عند ابن تيمية وأدعياء السلفيّة قدم أو أكثر؟</u>

ذهب الإمام ابن تيمية إلى أنّ لله تعالى أكثر من قدم؛ وذكر القدم الواحدة في الحديث لبيان الجنس، وليس لبيان عدد الأقدام، فليس معنى ذكره لقدم واحدة أنّها قدم واحدة فقط، وإنّما له أكثر من قدم؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «قوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ (آل عمران: 26) ، و ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ (الملك: 1) يدل على جنس اليد، فيعم ما للمضاف إليه، سواء كانت يدًا أو يدين، أو يكون مطلقًا لا يدل على عموم ولا خصوص، وكذلك قوله:

﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ٣٩﴾ (طه: 39) يتناول ما للمضاف إليه من ذلك، وقوله: "فيكشف الرب عن ساقه" و"حتى يضع رب العزة فيها قدمه" يقال: إنّه من المطلق أيضًا، إذ الجنس

---

(1) هذا اللفظ ورد في مسند الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي الأسدي الحميدي المكي، ت: 219هـ، ج1، ص560، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الدَّارَانيّ، دار السقا، دمشق، سوريا، الأولى، 1996م.

(2) أعلام الحديث، الخطابي، ج3، ص1909

المضاف يراد به العموم تارة، ويراد به مطلق الجنس تارة، والمقصود أنّ ذلك لا يوجب أن يكون واحدًا بالعين».[1]

وأرى أنّ هذا الصنيع من ابن تيمية مخالف للسلفيّة الحقة؛ فإنّ السلفيّة التي أفهمها أن يقف المرء عند النص الوارد دون زيادة أو نقصان؛ وكان الأولى بابن تيمية أن يقف عند ما وقف عنده السلف الصالح عندما قالوا: آمنا بما قال الله على مراد الله، وآمنا بما قال رسول الله على مراد رسول الله.

أمّا أدعياء السلفيّة فقد سلكوا طريقًا آخر لإثبات أكثر من قدم لله تعالى؛ فقد ذهبوا إلى أنّ لله تعالى قدمين؛ استنادًا على خبر وارد عن ابن عباس فيه: «الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ قَدَمَيْهِ»[2]، وخبر آخر وارد عن أبي موسى الأشعري فيه: «الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ وَلَهُ أَطِيطٌ كَأَطِيطِ الرَّحْلِ».[3]

يقول علوي السقاف: «لله عَزَّ وجَلَّ قدمين – كما في أثر ابن عباس وأبي موسى رضي الله عنهما – تليقان به وبعظمته».[4]

وقد عوّل كثيرون من أدعياء السلفيّة على خبر ابن عباس، وصححوه موقوفًا؛ قال أحد أدعياء السلفيّة معلقًا على هذا الأثر: «صحيح موقوفًا ... وقد روي هذا الحديث مرفوعًا ولا يصح».[5]

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج5، ص484

(2) المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، ج2، ص310

(3) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج1، ص303، وهو خبر ضعيف لأنّه منقطع؛ قال محقق الكتاب الدكتور محمد سعيد القحطاني: «في إسناده انقطاع؛ لأنّ عمارة (بن عمير) لم يدرك أبا موسى» هامش السنة، ج1، ص302

(4) صفات الله الواردة في الكتاب والسنة، علوي السقاف، ص174

(5) أشرف عبد المقصود في هامشه على تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، ابن عثيمين، ص64 باختصار.

ولو سلّمنا بصحة إسناد هذا الخبر فهل يصح أن نثبت به عقيدة؟

الصواب أنّه لا تثبت به عقيدة؛ لأنّ ابن عباس رضي الله عنه كان ينقل من أهل الكتاب؛ وقد سبق موقف أدعياء السلفيّة من خبر عبد الله بن عمرو رضي الله عنه الذي أثبت فيه الصدر والذراعين؛ فقالوا: إنّ عبد الله بن عمرو رضي الله عنه ينقل عن أهل الكتاب فلا نثبت به عقيدة.(1)

وقد ذهب إلى هذا – عند الكلام على خبر: «الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ قَدَمَيْهِ» – الألباني من أدعياء السلفيّة حيث قال: «حديث ابن عباس كما تعلم هو موقوف، والأحاديث الموقوفة لا يطلق فيها القول بأنّها في حكم المرفوع أو أنّها ليست في حكم المرفوع، بل لا بدّ في ذلك من التفصيل.

والذي انتهى إليه علمي هو التالي: إذا كان الحديث الموقوف لا يمكن أن يقال من قِبَل الرأي والاجتهاد أولاً، ولا يحتمل أن يكون من الإسرائيليات حينذاك يكون له حكم المرفوع، هذا الحديث ليس من هذا القبيل؛ لأنّه يحتمل أن يكون من الإسرائيليات».(2)

وما دام احتمل أن يكون من الإسرائيليات فمن باب أولى أن يرفض ولا تثبت به عقيدة؛ خاصة وأنّه من المحتمل أن يكون قد ذكره ابن عباس متهكمًا به على أهل الكتاب فظنّ الرواة بعده أنّه من قوله.(3)

---

(1) راجع ص293، 294 من هذه الرسالة.

(2) موسوعة الألباني في العقيدة، ج6، ص312

(3) جزم بهذا حسن السقاف. انظر: إعلام الثقلين بخرافة الكرسي موضع القدمين، منشور ضمن القول الأسد في بيان حال حديث رأيت ربي في صورة شاب أمرد، لعبد العزيز بن الصديق الغماري، ص91، دار الإمام النووي، الثانية 2007م.

والرواية أيضًا فيها من التجسيم والتشبيه ما يجعلنا نجزم بأنّها من الإسرائيليات، فهي تتحدث عن الله تعالى كأنّه ملك يجلس على العرش، ورجليه فوق كرسي، وهي صورة تجسيمية تشبيهية مخالفة لقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ .

والخلاصة، أنّه لا يثبت بهذا الخبر عقيدة، وأنّ التمسك به إنّما هو من الانتقائية التي تجعل أدعياء السلفيّة يتمسكون بهذا الخبر، ويرفضون خبر عبد الله بن عمرو رضي الله عنه الذي فيه إثبات الذراعين والصدر لله تعالى، وكلاً من الخبرين مروي عن صحابي وموقوف عليه، وكلا الصحابيين ينقل عن أهل الكتاب.

وممّا سبق نستخلص ما يأتي:

1- أثبت ابن تيمية قدمًا لله تعالى هي جزء من الله تعالى، إلا أنّه يتحاشى إطلاق لفظ الجزء على الله تعالى، وتبعه في هذا الإثبات أدعياء السلفيّة.

2- يؤول ابن تيمية رواية "يضع قدمه أو رجله في النار" بأنّه يضعها على النار، فيما خالف بعض أدعياء السلفيّة ابن تيمية فزعموا أنّ الله يدخل قدمه في النار. وتابع البعض الآخر من أدعياء السلفيّة ابن تيمية فأولوا "في النار" بـ "على النار".

3- ذهب ابن تيمية إلى أنّ لله تعالى أكثر من قدم، وذهب أدعياء السلفيّة إلى أنّ لله تعالى قدمين.

المبحث الرابع
شُبه المجسمة حول أفعال الله واستلزام التجسيم وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها.

لا يوجد نزاع بين المسلمين في كون الله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ (البروج: 16)، فقد أجمعوا على هذا، أمّا الخلاف الواقع بينهم فهو في تصور هذا الفعل الإلهيّ.

فيرى ابن تيمية أنّ الاستواء على العرش - وهو من الأفعال الاختيارية عنده - لا يُتصور إلا مع شيئين: أحدهما: الحركة، والثاني: قيام الحوادث بذات الله تعالى؛ فيقول: «أمّا إن قيل إنّ الاستواء فعل، وأنّه استوى عليه بعد أن لم يكن مستويًا كما هو المعروف من مذاهب السلف وأهل الحديث، فهذا مبني على مسألة الحركة وحلول الحوادث».[1]

فلا يتصور ابن تيمية الاستواء، والنزول، والمجيء وغيرها، بدون قيام الحوادث بذات الله تعالى، ومن ثمّ فمن ينكر قيام الحوادث بذات الله تعالى ينكر هذه الصفات بزعمه؛ ولذا اتّهم ابن كُلاَّب بالتناقض حين أثبت الاستواء وأنكر حلول الحوادث في ذات الله تعالى، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وَأَوَّلُ مَنْ أَنْكَرَ هَذَا فِي الْإِسْلَامِ الْجَهْمِيَّة وَمَنْ وَافَقَهُمْ مِنْ الْمُعْتَزِلَةِ، وَكَانُوا يُنْكِرُونَ الصِّفَاتِ، وَالْعُلُوَّ عَلَى الْعَرْشِ، ثُمَّ جَاءَ ابْنُ كُلَّابٍ فَخَالَفَهُمْ فِي ذَلِكَ وَأَثْبَتَ الصِّفَاتِ، وَالْعُلُوَّ عَلَى الْعَرْشِ، لَكِنْ وَافَقَهُمْ عَلَى أَنَّهُ لَا تَقُومُ بِهِ الْأُمُورُ الِاخْتِيَارِيَّةُ؛ وَلِهَذَا أَحْدَثَ قَوْلُهُ فِي الْقُرْآنِ: إنَّهُ قَدِيمٌ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِهِ بِقُدْرَتِهِ. وَلَا يُعْرَفُ هَذَا الْقَوْلُ عَنْ أَحَدٍ مِنْ السَّلَفِ؛ بَلْ الْمُتَوَاتِرُ عَنْهُمْ أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَتَكَلَّمُ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ كَمَا ذَكَرْت أَلْفَاظَهُمْ فِي كُتُبٍ كَثِيرَةٍ فِي مَوَاضِعَ غَيْرِ هَذَا. فَالَّذِينَ يُثْبِتُونَ أَنَّهُ كَلَّمَ مُوسَى بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ كَلَامًا قَائِمًا بِهِ؛ هُمْ الَّذِينَ يَقُولُونَ إنَّهُ يَدْنُو وَيَقْرُبُ مِنْ عِبَادِهِ بِنَفْسِهِ. وَأَمَّا مَنْ قَالَ:

---

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج3، ص802

الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ أَوْ قَدِيمٌ فَأَصْلُ هَؤُلَاءِ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَقْرُبَ مِنْ شَيْءٍ وَلَا يَدْنُوَ إلَيْهِ. فَمَنْ قَالَ مِنْهُمْ: بِهَذَا مَعَ هَذَا؛ كَانَ مِنْ تَنَاقُضِهِ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَفْهَمْ أَصْلَ الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ قَدِيمٌ».[1]

هذا الربط بين الصفات الاختيارية وقيام الحوادث بذات الله تعالى لم يفطن إليه الدكتور محمد خليل هرّاس في كتابه ابن تيمية السلفي؛ فقد أنكر قيام الحوادث بذات الله تعالى فقال: «ولكننا نتعجل فنقول إنّ ابن تيمية قد بني على هذه القاعدة "قدم الجنس وحدوث الأفراد" كثيرًا من العقائد، وجعلها مفتاحًا لحل مشاكل كثيرة في علم الكلام، وهي قاعدة لا يطمئن إليها العقل كثيرًا».[2]

فهو في ابن تيمية السلفي كابن كُلاَّب يثبت الصفات، وينكر قيام الحوادث بذات الله، ثمّ بعد ذلك أخذ بمذهب ابن تيمية الذي كان يراه خارجًا عن الاطمئنان العقلي؛ فقال في كتاب دعوة التوحيد: «والذي حملهم على نفي هذه الصفات اعتقادهم أنّ القديم لا يكون محلاً للحوادث؛ لأنّ ذلك يفضي في زعمهم إلى حدوث القديم، ولم يُفرقوا بين جنس الحوادث وأشخاصها».[3]

فالذي أنكره لأنّ العقل يصعب عليه تصوره والاطمئنان إليه أخذ به!، وبغض النظر عن هذا التناقض فإنّه يجب أن نعلم أنّه لا يؤمن بالاستواء وغيره من صفات الأفعال في زعم ابن تيمية من لا يؤمن بقيام الحوادث بذات الله تعالى، ولذا فقد علّل بقاعدة قدم جنس الحوادث وحدوث أفرادها!

ومن هنا يجب علينا أن نتحدث عن قيام الحوادث بذات الله تعالى، وعن الحركة، لفهم المراد من صفات الأفعال عند ابن تيمية وأدعياء السلفية.

---

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص466، 467

(2) ابن تيمية السلفي، الدكتور: محمد خليل هرّاس، ص131

(3) دعوة التوحيد، الدكتور محمد خليل هرّاس، ص16، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1986م.

أولاً: قيام الحوادث بذات الله تعالى

هذه المسألة ممّا اشتهرت عن الكرّاميّة فقد قالوا بجواز قيام الحوادث بذات الله تعالى، وقد أنكرها أهل السنّة، وجمهور المتكلمين، فهي كما يقول الشهرستاني:

«من أشنع المحالات عقلاً».(1)

فما معنى قيام الحوادث بذات الله تعالى؟

المراد بالحادث كما يقول الآمدي: «المراد بالحادث المتنازع فيه، الموجود بعد العدم، كان ذاتًا قائمة بنفسها: كالجواهر، أو صفة لغيره:كالأعراض».(2)

وقد فرّق المتكلمون بين الحوادث والمتجددات، وفصّلوا فيما يجوز وقوع التغير فيه، وما لا يجوز وقوع التغير فيه؛ فقال صاحب المواقف وشارحه: «وأمّا ما لا وجود له وتجدد ويقال له: متجدد، ولا يقال له: حادث، فهو على ثلاثة أقسام: الأوّل الأحوال: ولم يجوز تجددها في ذاته تعالى إلا أبو الحسين من المعتزلة، فإنّه قال: تتجدد العالمية بتجدد المعلومات.

الثاني الإضافات: ويجوز تجددها اتفاقًا من العقلاء، حتى يقال: إنّ الله موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه.

الثالث السلوب: فما نسب إلى ما يستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجدده، كما في قولنا: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، فإنّ هذه سلوب يمتنع تجدده، وإلا جاز، فإنّه تعالى موجود مع كلّ حادث، ويزول عنه هذه المعية إذا عدم الحادث، فقد تجدد له صفة».(3)

فالصفات تنقسم كما يقول الرازي: «إلى ثلاثة أقسام: أحدها: صفات حَقِيقِيَّةٌ عَارِيَةٌ عَنْ الْإِضَافَاتِ كَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ.

---

(1) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص112

(2) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص20

(3) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج8، ص35، 36

وَثَانِيهَا: الصِّفَاتُ الْحَقِيقِيَّةُ الَّتِي تَلْزَمُهَا الْإِضَافَاتُ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ؛ وذلك لأنّ العلم صفة حقيقية تلزمها إضافة مخصوصة إلى المعلوم، وكذا القدرة صفة حقيقية لها تعلق بالمقدور، وذلك التعلق إضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقدور. وَثَالِثُهَا: الْإِضَافَاتُ الْمَحْضَةُ وَالنِّسَبُ الْمَحْضَةُ، مِثْلُ كَوْنِ الشَّيْءِ قَبْلَ غَيْرِهِ وبعد غيره، وَمِثْلُ كَوْنِ الشَّيْءِ يَمِينًا لِغَيْرِهِ أَوْ يَسَارًا لَهُ؛ فَإِنَّك إِذَا جَلَسْت عَلَى يَمِينِ إِنْسَانٍ ثُمَّ قَامَ ذَلِكَ الْإِنْسَانُ وَجَلَسَ فِي الْجَانِبِ الْآخَرِ مِنْك: فَقَدْ كُنْت يَمِينًا لَهُ؛ ثُمَّ صِرْت الْآنَ يَسَارًا لَهُ فَهُهُنَا لَمْ يَقَعْ التَّغَيُّرُ فِي ذَاتِك وَلَا فِي صِفَةٍ حَقِيقِيَّةٍ مِنْ صِفَاتِك؛ بَلْ فِي مَحْضِ الْإِضَافَاتِ».[1]

فيستحيل حدوث صفة في ذاته تعالى لم تكن له، وهذا هو المتنازع فيه بين الكرّاميّة وسائر الفرق الإسلامية.

أمّا التغير في الإضافات فليس تغيرًا في ذات الله تعالى؛ ولذا اتفق العقلاء على جوازه.

من أين جاءت فكرة قيام الحوادث بذات الله تعالى؟

يرى أبو المظفر الاسفراييني أنّ هذه الفكرة مستمدة من المجوس فيقول عن الكرّاميّة: «وَلم يجد هَؤُلَاءِ فِي الْأُمَم من يكون لَهُم القَوْل بحدوث الْحَوَادِث فِي ذَات الصَّانِع غير الْمَجُوس؛ فرتبوا مَذْهَبهم على قَوْلهم؛ وَذَلِكَ أَنّ الْمَجُوس قَالُوا: تفكّر يَزْدَان فِي نَفسه أَنّه يجوز أَن يظْهر لَهُ مُنَازع ينازعه فِي مَمْلَكَته فاهتم لذَلِك، فَحدثت فِي ذَاته عفونة بِسَبَب هَذِه الفكرة فخلق مِنْهَا الشَّيْطَان، فَلَمَّا سَمِعت الكرّاميّة هَذِه الْمقَالة بنوا عَلَيْهَا قَوْلهم بحدوث الْحَوَادِث فِي ذَاته سُبْحَانَهُ - تَعَالَى الله عَن قَوْلهم - فلزمهم أَن يجوزوا حُلُول الْأَلَم، واللذّة، والشهوة،

(1) الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، ص170، تحقيق الدكتور: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون.

وَالْمَوْت، وَالْعجز، وَالْمَرَض عَلَيْه؛ فَإِنّ من كَانَ محلاً للحوادث لم يسْتَحل عَلَيْهِ هَذِه الْحَوَادِث كالأجسام».[1]

وقد ذهب الآمدي إلى أنّ الفكرة مستمدة أيضًا من المجوس فقال: «اتفق العقلاء من أرباب الملل، وغيرهم على استحالة قيام الحوادث بذات الرب تعالى غير المجوس، والكرّاميّة، فإنّهم اتفقوا: على جواز قيام الحوادث بذات الرب تعالى».[2]

وذهب البغدادي إلى أنّ هذه الفكرة مستمدة من أفلاطون فيقول: «وَهَذَا نَظِير قَول أصحاب الهيولى: إِنّ الهيولى كَانَت في الأزل جوهرًا خَالِيًا من الأعراض، ثمَّ حدثت الأعراض فِيهَا وهى لَا تَخْلُو مِنْهَا في الْمُسْتَقْبل».[3]

ويرجح الدكتور النشّار كلام البغدادي فيقول: «هذا هو مصدر الكرّامية فعلاً. ولكن من هؤلاء أصحاب مذهب الهيولى المطلقة؟ هيولى أفلاطون، ونحن نعلم أنّ أفلاطون يقول بمادة قديمة مطلقة رخوة تحدث فيها الحوادث. فالكرّامية هنا أفلاطونية بحتة، تلاميذ أمناء لأفلاطون مع تغييرات يحتمها عليهم مذهبهم الديني».[4]

وسواء كان مصدر قيام الحوادث بذات الله المجوس أو هيولى أفلاطون، فما يهمنا هنا أنّها فكرة دخيلة على الإسلام، لها خطورتها على العقيدة الإسلامية، هذه الخطورة جعلت علماء الإسلام يهتمون بها، ويحذرون منها.

<u>موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من قيام الحوادث بذات الله تعالى</u>

وافق الإمام ابن تيمية الكرّاميّة فيما ذهبوا إليه من قيام الحوادث بذات الله تعالى، فقال كما قالوا بحدوث إرادات في ذاته، وبسمع وبصر حادثين في ذاته.

---

(1) التبصير في الدين، أبو المظفر الاسفراييني، ص133

(2) أبكار الأفكار، ج2، ص20

(3) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص205

(4) نشأة الفكر الفلسفي، ج1، ص302

والخلاف الوحيد بينه وبينهم أنّه قال: إنّه تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء أي ليس لكلامه تعالى بداية، أمّا الكرّاميّة فقالوا: لم يكن الله متكلمًا في الأزل، وإنّما لكلامه تعالى بداية، ولم يكن فاعلاً ثمّ فعل، وقد أثبت هو القدم للكلام؛ فكلام الله قديم من حيث الجنس حادث من حيث الأفراد.

ويوضح الدكتور محمد خليل هرّاس هذا الخلاف بين ابن تيمية والكرّاميّة بقوله: «وكل ما بين ابن تيمية والكرّاميّة من خلاف هو أنّهم يجعلون لما يحدث في ذاته تعالى ابتداء، ويقولون: إنّه لم يكن متكلمًا ولا فاعلاً في الأزل ثمّ صار متكلمًا وفاعلاً فيما لا يزال، كما أنّ ما يحدث في ذاته عندهم لا يقبل العدم والزوال. ولكنّ ابن تيمية يرى أنّ الله لم يزل متكلمًا إذا شاء كما أنّه لم يزل فاعلاً إذا شاء، فكلامه قديم الجنس حادث الأفراد، وكذلك فعله وإرادته».[1]

فما خاف منه الكرّاميّة وهو وجود حوادث لا أوّل لها التزمه ابن تيمية؛ يقول الدكتور هرّاس: «وإنّما ألجأهم إلى ذلك الخوف من القول بحوادث لا أوّل لها، فإنّ هذا يلزمه التسلسل في الموجودات، والقول بقدم الأنواع فينسد عليهم طريق إثبات الصانع».[2]

ويصوّر الدكتور عبد الله الغصن – من أدعياء السلفيّة – في رسالته للدكتوراه، مذهب ابن تيمية بقوله: «ويمكن بيان ما قرّره ابن تيمية رحمه الله في هذه المسألة إجمالاً بأنّه يرى جواز وإمكان حوادث لا أوّل لها، وليس بوجوب حوادث لا أوّل لها، فإنّ الواجب هو فعل الرب الذي هو صفته، فلم يزل سبحانه فعّالاً، فالله سبحانه لا يزال يفعل متى شاء كيف شاء، لم يكن الفعل ممتنعًا عليه فعله حتى فعله، بل كان ولا زال قادرًا على الفعل، وأنّه لا دليل للمتكلمين على التفريق بين جواز دوام الحوادث في المستقبل، وفي الماضي، وأنّ الله قد

(1) ابن تيمية السلفي، الدكتور: محمد خليل هرّاس، ص134

(2) شرح القصيدة النونية لابن قيم الجوزية، الدكتور محمد خليل هرّاس، ج1، 122، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية 2003م.

أخبرنا عن بعض المخلوقات الموجودة قبل خلق السماوات والأرض وما بينهما، لكنّه لم يخبرنا عن وقت خلقها، ولم يخبرنا هل هي أول المخلوقات أم لا؟، لأنّ ما خلقه الله قبل خلق السماوات والأرض شيئًا بعد شيء إنّما هو بمنزلة ما سيخلق بعد قيام القيامة، ودخول أهل الجنة، وأهل النار منازلهما وهذا مما لا سبيل للعباد إلى معرفته تفصيلاً».[1]

وقد بنى ابن تيمية رأيه في هذه المسألة على عدّة أسس أهمها:

1- من كمال الله تعالى أفعاله اللانهائية في جهة الماضي.

2- قدم النوع وحدوث الأفراد.

3- جواز التسلسل في جهة الماضي.

وأعرض هذه الأسس من خلال كلام ابن تيمية، وأدعياء السلفيّة، وأبيّن بعد ذلك هل وافق ابن تيمية وأدعياء السلفيّة الصواب في هذه المسألة أو لا؟

1ـ من كمال الله تعالى أفعاله اللانهائية في جهة الماضي.

يقول ابن تيمية: «وَإِنْ قُدِّرَ أَنَّ نَوْعَهَا لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَهَذِهِ الْمَعِيَّةُ لَمْ يَنْفِهَا شَرْعٌ وَلَا عَقْلٌ بَلْ هِيَ مِنْ كَمَالِهِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧﴾ (النحل: 17) وَالْخَلْقُ لَا يَزَالُونَ مَعَهُ».[2]

ففي هذا النص يقرر ابن تيمية أنّ وجود نوع العالم مع الله في الأزلية من كمال الله تعالى، وقد تابعت الباحثة كاملة الكواري - من أدعياء السلفيّة - في رسالتها للماجستير، ابن تيمية

(1) دعاوي المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية، د. عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، ص287

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج18، ص 239

في هذا فقالت: «أنّ المتصف بالفعل أكمل ممن لا يتصف ولو خلا الرب تعالى منه لكان خاليًا من كمال يجب له وهذا ممتنع».[1]

فهذا صريح في أنّ بعض كمالات الله مستمدة من وجود هذه المخلوقات معه، وهو كلام باطل؛ لأنّه مبني على أنّ كمال الله غير ذاتيّ، والحقيقة أنّ كمال الله تعالى ذاتيّ سواء وجد مخلوق أو لم يوجد، وإلا كان الله في ذاته ناقصًا وقد استكمل بالغير وهو مستحيل، ثمّ إنّ الآية الكريمة التي استدلّ بها ابن تيمية لا تدل على ما ذهب إليه؛ لأنّها تتحدث عن خالق هو الله تعالى، وعن معبودات اتخذها البشر أربابًا من دون الله، فهؤلاء يستحيل عليهم أن يخلقوا شيئًا، أمّا الله تعالى فهو الخالق، ولا يستوي من يخلق بمن لا يخلق ولا يقدر.

2ـ قدم النوع وحدوث الأفراد.

هذا هو الأساس الثاني الذي بنى عليه ابن تيمية رأيه في قضية قيام الحوادث بذات الله تعالى، فالعالم قديم النوع حادث الأفراد، وقد نسب ابن تيمية هذا القول لأهل الحديث فقال: «وأمّا أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنّهم لا يجعلون النوع حادثًا، بل قديمًا، ويُفرّقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده».[2]

وهو إذ يقرر قدم النوع فإنّه ينبغي علينا أن نُعرّف النوع الذي يقصده ابن تيمية؛ فالنوع كما يقول الإخميمي: «فِي اللُّغَة: الضَّرْب من الشَّيْء، والصنف مِنْهُ فنوع الْحَوَادِث ضرب مِنْهَا، فَإِن كَانَ هَذَا مَعْنَاهُ عِنْد الشَّيْخ لزمَه الْمَحْذُور قطعًا. وَأمّا فِي الِاصْطِلَاح: فَهُوَ مَا صدق على كثيرين متفقين بِالْحَقِيقَةِ فِي جَوَاب: مَا هُوَ؟ فَإِن أَرَادَ الشَّيْخ بِنَوْع الْحَوَادِث مُجَردًا عَن

(1) قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين، كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري، ص154، راجعه وقدّم له: الدكتور سفر الحوالي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، الأولى، 2001 م

(2) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج2، ص148

المشخصات فَهُوَ قَول بِوُجُود الْكُلِّي فِي الْخَارِج؛ لِأَنّ الْقدَم فرع الْوُجُود، وَذَلِكَ بَاطِل عِنْد كل عَاقل. وَإِن أَرَادَ أَنّه قديم لقدم فَرد مِنْهُ لزمَه الْمَحْذُور».[1]

وجدير بالذكر هنا أنّ أرسطو ومن تبعه قالوا بوجود الكلي في الخارج وهذا المذهب يعرف بالمذهب الواقعيّ[2]، ولم يقل بهذا المذهب ابن تيمية فقد ذهب إلى أنّ «ذَاتَ النَّوْعِ مِنْ حَيْثُ هِيَ عَامَّةٌ لَيْسَ لَهَا ثُبُوتٌ فِي الْخَارِجِ، بَلْ نَفْسُ الْحَقَائِقِ الْخَارِجَةِ لَيْسَ فِيهَا عُمُومٌ خَارِجِيٌّ، وَلَا تَرْكِيبٌ خَارِجِيٌّ كَمَا قُلْنَا فِي مَسْأَلَةِ الْمَعْدُومِ: إنَّهُ شَيْءٌ فِي الذِّهْنِ لَا فِي الْخَارِجِ؛ لِتَعَلُّقِ الْعِلْمِ وَالْإِرَادَةِ بِهِ. فَإِنَّ الْإِنْسَانَ الْمَوْجُودَ فِي الْخَارِجِ لَيْسَ فِيهِ ذَوَاتٌ مُتَمَيِّزَةٌ بَعْضُهَا حَيَوَانِيَّةٌ، وَبَعْضُهَا ناطقية، وَبَعْضُهَا ضاحكية، وَبَعْضُهَا حَسَّاسِيَّةٌ».[3]

إذن، فإنّ ابن تيمية من القائلين بأنّ النوع مجرّد تصور ذهنيّ، وهذا التصور الذهنيّ للنوع لا يعطي ابن تيمية الحق في إعطاء النوع حكمًا مغايرًا لأفراده؛ فهو ما يتعارض مع مذهبه هو، فإذا كان أفراد النوع لها حكم الحدوث فكذلك يكون نوعها له نفس الحكم.

وقد اعترض الدكتور محمد خليل هرّاس على مسلك ابن تيمية هذا فقال: «ولكن كيف يقول ابن تيمية بقدم جنس الصفات والأفعال مع حدوث آحادها، وهل الجنس شيء آخر غير الإفراد مجتمعة، وهل للكليّ وجود إلا في ضمن جزئياته؟ فإذا كان كل جزئيّ من جزئيّاته حادثًا فكيف يكون الكليّ قديمًا؟».[4]

---

(1) رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها، عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الولي بن عبد السلام، بهاء الدين الإخميمي المَراغي، ت: 764هـ، ص35، 45، تحقيق الأستاذ: سعيد عبد اللطيف فودة، الأولى، 1998م.

(2) انظر: المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، الدكتور محمد عبد الستار نصّار، ص31، دار الأنصار، الأولى، 1979م.

(3) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج6، 247

(4) ابن تيمية السلفي، الدكتور محمد خليل هرّاس، ص136

وهو موقف يحمد عليه الدكتور هرّاس، ومن أجل هذا الموقف جعلته الباحثة كاملة الكواري من المتأثرين بالأشاعرة[1]، وأخذت ترد عليه بكلام الإمام ابن تيمية الذي يقول فيه: «والنص والعقل دلّ على أنّ كلّ ما سوى الله تعالى مخلوق حادث كائن بعد أن لم يكن، ولكن لا يلزم من حدوث كلّ فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع، فلا يلزم من ذلك أنّه لم يزل الفاعل المتكلم معطلاً عن الفعل والكلام، ثمّ حدث ذلك بلا سبب، كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل، فإنّ كلّ فرد من المستقبلات المنقضية فان، وليس النوع فانيًا. كما قال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ (الرعد: 35)، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ (ص: 54) فالدائم الذي لا ينفد - أي لا ينقضي - هو النوع، وإلا فكلّ فرد من أفراده نافد منقض ليس بدائم. وذلك أنّ الحكم الذي توصف به الأفراد إذا كان لمعنى موجود في الجملة وصفت به الجملة، مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم، فإنّه يستلزم وصف الجملة بالوجود والإمكان والعدم؛ لأنّ طبيعة الجميع هي طبيعة كلّ واحد، وليس المجموع إلا الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة.

وأمّا إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة، لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد، كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة، فإنّه ليس كل منها بيتًا ولا إنسانًا ولا شجرة، وأجزاء الطويل والعريض والدائم والممتد لا يلزم أن يكون كل منها طويلاً وعريضًا ودائمًا وممتدًا.

وكذلك إذا وصف كل واحد من المتعاقبات بفناء أو حدوث، لم يلزم أن يكون النوع منقطعا أو حادثا».[2]

(1) قدم العالم وتسلسل الحوادث، كاملة الكواري، ص134

(2) منهاج السنة، ابن تيمية، ج1، ص426، وانظر: قدم العالم وتسلسل الحوادث، كاملة الكواري، ص135، 136

فيقرر ابن تيمية هنا أنّ النوع قديم والأفراد حادثة، وأنّ النوع مختلف عن أفراده، وجعل ابن تيمية – بعد ذلك – ضابطًا لهذا الاختلاف وهو التغير في الحكم حال انضمام فرد إلى آخر فقال: «وبالجملة، فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة وقد لا توصف به، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع إلا إذا ثبت أنّ هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد. وضابط ذلك أنّه إن كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد، لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد، وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد، كان حكم المجموع حكم أفراده».[1]

وما ذكره ابن تيمية من دعوى التفرقة بين النوع والأفراد دعوى تفتقر إلى البرهان، والضابط الذي ذكره فإنّه كما يقول الدكتور عبد العزيز بحيري: «يَرِد على ابن تيمية، ويصلح أن يكون دليلاً ضدّه لا له؛ وهذا ما يظهر من خلال تطبيق هذا الضابط الذي وضعه على الحوادث محلّ الخلاف، فانضمام حادث إلى حادث هل يُغير شيئًا من الحكم بأنّها حوادث، حتى لو انضمّ جميعها بعضًا إلى بعض بحيث يخرج الحادث عن كونه حادثًا ويصبح قديمًا؟ هذا ما لم يقل به أحد، ولا ابن تيمية نفسه».[2]

أمّا ما ذكره ابن تيمية من أمثلة، كدوام أُكل أهل الجنّة وظلها مع انقضاء وتناهي بعض أفرادها، فهو كما يقول الدكتور عبد العزيز بحيري: «خلط وتلبيس بين حوادث المستقبل وحوادث الماضي، فقياس حوادث الماضي على حوادث المستقبل في الحكم عليها بحكم

(1) منهاج السنة، ابن تيمية، ج1، ص428

(2) قيام الحوادث بذات الله تعالى بين النافين والمثبتين، الدكتور عبد العزيز بحيري إبراهيم، ص403، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالقاهرة. نقلاً عن: التسلسل في الفكر الإسلامي وأثره في المباحث العقدية، الدكتور فتحي عبد الرحمن الحوفي، ص409، رسالة دكتوراه غير منشورة من كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمود عثمان، وأستاذنا وشيخنا الأستاذ الدكتور إسماعيل محمد إسماعيل.

واحد، قياس لم تتوفر له أي شروط الصحة؛ إذ لا جامع بينهما، فحوادث الماضي محققة، وحوادث المستقبل مقدرة، ولا يقاس المحقق على المقدّر».(1)

وأمّا ما ذكره ابن تيمية من التمثيل بالبيت والإنسان والشجرة وأجزاء هذه الأشياء فهو كما يقول الدكتور عبد العزيز بحيري: «إنّما هو تمثيل خاطئ، وتمويه ظاهر، ما كان لابن تيمية أن يلجأ إليه في مثل هذه الأمور الدقيقة والخطيرة؛ لأنّه لا يمكن أن يقاس عليه اختلاف العالم عن أجزائه بالقدم والحدوث. ولكنّ الصواب أن يقال في قياسه: إنّ كلّ جزء من أجزاء العالم ليس هو العالم، وهذا حق وصواب، لكنّه غير ما نحن فيه. فالبيت هو أجزاؤه مجتمعة، والشجرة هي أجزاؤها مجتمعة، والعالم هو كل أجزائه مجتمعة. أمّا التمثيل بالطويل والقصير، وأنّ أجزاء الطويل أو القصير لا يلزم أن تكون طويلة أو قصيرة، فهو أكثر تهافتًا ممّا سبق؛ لأنّ الطول والقصر من الصفات الإضافية ومن الأمور النسبية؛ فالطويل طويل بالنسبة إلى غيره، والقصير قصير بالنسبة إلى غيره، فنحن إذا قسّمنا الطويل مثلاً إلى أجزاء، لكانت تلك الأجزاء قصيرة إلى الأصل المقسّم، وهذا بديهي؛ لأنّ الجزء لا يمكن أن يكون مساويًا للكلّ في المقدار. أمّا إذا قارنا تلك الأجزاء بأجزاء أخرى فإنّ الحكم قد يكون مختلفًا؛ لأنّنا قد نحكم عليها بالطول بالنسبة لأجزاء قصيرة، وقد نحكم عليها بالقصر بالنسبة لأجزاء أطول».(2)

وبهذا، لا يكون لابن تيمية ولمن تبعه أي مستند عقلي في دعواهم مخالفة حكم الكلّ لحكم آحاده، فهي دعوى باطلة تتداعى أمام المناقشة العلمية.

---

(1) نفس المصدر السابق، ص403، نقلاً عن التسلسل في الفكر الإسلامي، الدكتور فتحي الحوفي، ص410

(2) نفس المصدر السابق، ص403، 404، نقلاً عن التسلسل في الفكر الإسلامي، الدكتور فتحي الحوفي، ص410

3ـ التسلسل في جهة الماضي.

يرى الإمام ابن تيمية أنّ التسلسل في جهة الماضي جائز، وبنى رأيه في جواز تسلسل الحوادث في جهة الماضي على عدّة أسس أهمها:

أ- تسلسل الحوادث في جهة الماضي إلى ما لا نهاية هو مذهب أهل الحديث.

ب- رفضه لدليل المتكلمين على حدوث العالم.

ت- أنّه لا يوجد إجماع على كفر من قال بقدم العالم.

وسألقي الضوء على هذه الأسس التي انطلق منها ابن تيمية رحمه الله حتى يتبين لنا صواب ما ذهب إليه أو خطؤه:

أ- تسلسل الحوادث في جهة الماضي إلى ما لا نهاية هو مذهب أهل الحديث.

ادّعى ابن تيمية أنّ تسلسل الحوادث في جهة الماضي هو مذهب أهل الحديث وبالتالي فصحته مؤكدة لا شكّ فيها؛ فقال: «وإنّما النزاع في نوع الحوادث هل يمكن دوامها في المستقبل والماضي، أو في المستقبل فقط، أو لا يمكن دوامها لا في الماضي ولا في المستقبل على ثلاثة أقوال معروفة عند أهل النظر من المسلمين وغيرهم، أضعفها قول من يقول: لا يمكن دوامها لا في الماضي، ولا في المستقبل كقول جهم بن صفوان، وأبي الهذيل العلّاف، وثانيها قول من يقول: يمكن دوامها في المستقبل دون الماضي كقول كثير من أهل الكلام من الجهميّة والمعتزلة، ومن وافقهم من الكرّاميّة والأشعريّة والشيعة، ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم، والقول الثالث قول من يقول: يمكن دوامها في الماضي والمستقبل.

كما يقوله **أئمة أهل الحديث** وأئمة الفلاسفة وغيرهم».[1]

وتابع أدعياء السلفيّة ابن تيمية فيما ذهب إليه فقال الدكتور أحمد الغامدي: «والقول بأنّ الحوادث لها أوّل يلزم منه التعطيل قبل ذلك وأنّ الله سبحانه وتعالى لم يزل غير فاعل ثمّ صار

(1) منهاج السنة، ابن تيمية، ج1، ص176

فاعلاً. ولا يلزم من ذلك قدم العالم، لأنّ كلّ ما سوى الله تعالى محدث ممكن الوجود، موجود بإيجاد الله تعالى له، ليس له من نفسه إلاّ العدم، والفقر والاحتياج وصف ذاتيّ لازم لكل ما سوى الله تعالى، والله تعالى واجب الوجود لذاته غنيّ لذاته، والغنى وصف ذاتي لازم له سبحانه وتعالى. فالقول بدوام الحوادث أزلاً وأبدًا، هو الذي يتفق مع النصوص الشرعية التي تثبت لله سبحانه وتعالى كلّ كمال، وتنزهه عن كلّ نقص وأي كمال أوفى من إثبات ما أثبته لنفسه، ونفي ما نفاه عنها».(1)

ودعوى أنّ تسلسل الحوادث في جهة الماضي إلى مالا نهاية هو قول أئمة الحديث، دعوى تحتاج إلى دليل، ولم يأت ابن تيمية وأدعياء السلفيّة بدليل واحد يدل على أنّ أئمّة أهل الحديث يقولون بتسلسل الحوادث إلى مالا نهاية في جهة الماضي، ودعوى الغامدي أنّ: تسلسل الحوادث إلى مالا نهاية في جهة الماضي هو الذي يتفق مع النصوص الشرعية التي تثبت لله سبحانه وتعالى كلّ كمال، مبني على أنّ كمال الله مستمد من بعض الحوادث، وهو خطأ كما سبق أن نبهت، والنصوص التي تدل على كمال الله تعالى إنّما تتحدث عن كمال ذاتيّ لله تعالى، وإن لم يؤمنوا بأنّ الله مستغنٍ عن كل ما عداه، وأنّ كماله لا يفتقر إلى محدث، فقد لزمهم القول بأنّ الله ناقص في ذاته تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ب- رفضه لدليل المتكلمين على حدوث العالم.

قال ابن تيمية: «وظننتم أنّكم أقمتم الدليل على حدوث العالم بهذا، حيث ظننتم أنّ ما لا يخلو عن نوع الحوادث يكون حادثًا لامتناع حوادث لا نهاية لها. وهذا الأصل ليس معكم به كتاب ولا سنة ولا أثر عن الصحابة والتابعين».(2)

(1) البيهقي وموقفه من الإلهيات، الدكتور أحمد الغامدي، ص235

(2) منهاج السنة، ابن تيمية، ج1، ص425

فهو في هذا النص يقرر أنّ قول المتكلمين: ما لا يخلو عن نوع الحوادث فهو حادث، لا يشهد له كتاب ولا سنة، وأنّ القرآن والسنة والآثار على خلاف هذا، والغريب في موقف الإمام ابن تيمية أنّه قال بعد هذا مباشرة: «والنص والعقل دلّ على أنّ كلّ ما سوى الله تعالى مخلوق حادث كائن بعد أن لم يكن».[1]

وهو ما يوقعه في التناقض؛ لأنّ المتكلمين قالوا بحدوث كلّ ما سوى الله تعالى وصفاته، ثمّ يرجع بعد هذا مباشرة فيقول: «ولكن لا يلزم من حدوث كلّ فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع».[2]

وإذا سرنا مع ابن تيمية في قوله: «والنص والعقل دلّ على أنّ كلّ ما سوى الله تعالى مخلوق حادث كائن بعد أن لم يكن».

فإننا نقول له: هل النوع داخل في قضيّة الحدوث تلك؟ فإن أجاب هو ومن تبعه بنعم، فيلزمه القول بحدوث. وإن أجاب هو ومن تابعه بلا، فلنا أن نقول له ومن تبعه، هل لهذا النوع علّة أخرجته من العدم أو لا؟ فإن قالوا: نعم، فقد أقروا بحدوثه؛ لأنّ المعلول مسبوق بالعدم، والعلّة تسبقه كما تقتضيه ضرورة العقل؛ فمن وجد بيتًا جزم بأنّ له بانيًا يسبقه في الوجود، وهذا بدهي. وإن قالوا: لا، فمعنى هذا أنّهم يقولون بأنّه لا خالق له، وهو مذهب الدهرية الذين يزعمون أنّ العالم وجد بدون خالق. وبهذا، تنهدم قضيّة قدم النوع وحدوث الأفراد، فإمّا أن يُسلموا أنّ النوع حادث كالأفراد، وإمّا أن يقولوا بأنّ النوع موجود بلا خالق.

ت- أنّه لا يوجد إجماع على كفر من قال بقدم العالم.

(1) نفس المصدر السابق، ج1، ص426

(2) نفس المصدر السابق، ج1، ص426

يستدرك الإمام ابن تيمية على الإمام ابن حزم في قوله: «بَاب من الإجماع فِي الاعتقادات يكفر من خَالفه بإجماع: اتفقوا أنّ الله وحده لا شريك له، خالق كلّ شيء غيره، وأنّه تعالى لم يزل وحده، ولا شيء غيرُه معه، ثمّ خلق الأشياء كلَّها كما شاء، وأنّ النفس مخلوقة، والعرش مخلوق، والعالم كله مخلوق».[1]

فيقول ابن تيمية: «قلتُ: أمّا اتفاق السلف وأهل السنّة والجماعة على أنّ الله وحده خالق كل شيءٍ فهذا حق، ولكنهم لم يتفقوا على كفر من خالف ذلك».[2]

واستند في دعواه على عدم كفر من قال بقدم العالم على شيئين:

الأول: أنّ القدرية قالوا: إنّ أفعال الحيوان لم يخلقها الله؛ يقول ابن تيمية: «فإنّ القدرية الذين يقولون: إنّ أفعال الحيوان لم يخلقها الله أكثر من أن يمكنَ ذكرهم، من حين ظهرت القدرية في أواخر عصر الصحابة إلى هذا التاريخ، والمعتزلة كلّهم قدرية، وكثير من الشيعة، بل عامّة الشيعة المتأخرين، وكثير من المرجئة والخوارج، وطوائف من أهل الحديث والفقه، نُسبوا إلى ذلك».[3]

ودعوى أنّ القدرية قالوا: إنّ أفعال الحيوان لم يخلقها الله، غير صحيحة؛ يقول الدكتور البوطي: «غير أني ما سمعت وما رأيت إلى هذا اليوم أنّ القدرية يعتقدون أنّ أفعال الحيوان لم يخلقها الله! وها هي ذي كتب الفرق والملل والنحل أمامنا ولم أجد في شيء منها مثل هذا النقل عنهم. ثمّ رأيتُ العلاّمة المحقق الشيخ محمد زاهد الكوثري قد سبقني إلى البحث عن

---

(1) مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ابن حزم، ص193، ومنشور معه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الثالثة، 1982م.

(2) نقد مراتب الإجماع، ابن تيمية، ص221

(3) نفس المصدر السابق، ص221

هذا النقل الغريب وأصله، فكتب تعليقا عليه: لم نر من صرّح بذلك منهم في كتاب من كتبهم. وإلزام الشيء غير القول به».[1]

فهذه دعوى لا تثبت عنهم، ولو فرضنا جدلاً أنّهم قالوا: إنّ أفعال الحيوان لم يخلقها الله، فقد أنكروا معلومًا من الدين بالضرورة، وقد قال الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ ١٦﴾ (الرعد: 16)، ومعلوم بالضرورة أنّ أفعال الحيوان داخلة ضمن الأشياء التي خلقها الله، فمن أنكر ذلك فقد كفر.

الثاني: أنّ كفر من نازع أنّه سبحانه:لم يزل وحده، ولا شيء غيره معه، ثمّ خلق الأشياء كما شاء، ليست في كتاب الله، ولا تنسب إلى رسول الله ﷺ ؛ يقول ابن تيمية: «وأعجب من ذلك حكايته[2] الإجماع على كفر من نازع أنّه سبحانه " لم يزل وحده، ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كما شاء ". ومعلوم أنّ هذه العبارة ليست في كتاب الله، ولا تنسب إلى رسول الله ﷺ ، بل الذي في " الصحيح " عنه حديثُ عمران بن حصين رضي الله عنه عن النبي ﷺ:" كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ قَبلَه، وَكَانَ عَرشُهُ عَلَى المَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَواتِ وَالأَرْضَ " وفي لفظ: " ثُمَّ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ". وروي هذا الحديث في البخاري بثلاثة ألفاظ: رُوي: "كان الله ولا شيء قبله"، ورُوي: "ولا شيء غيره"، ورُوي: "ولا شيء معه"، والقصة واحدة، ومعلوم أنّ النبي ﷺ إنّما قال واحدًا من هذه الألفاظ، والآخران رُويا بالمعنى».[3]

(1) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ص166، 167

(2) أي ابن حزم

(3) نقد مراتب الإجماع، ابن تيمية، ص221

فابن تيمية هنا يزعم أنّ تكفير من قال بوجود أشياء أزلية مع الله تعالى لا يوجد مستند له، ويدّعي كذلك أنّ اللفظ الصحيح من رواية عمران بن الحصين: هو ولا شيء قبله، ولفظ: ولا شيء معه، ولفظ: ولا شيء غيره، رويا بالمعنى.

وهذا الكلام لا مسوغ له؛ فلا يوجد مبرر لترجيح رواية على أخرى، فالروايات الثلاث منسجمة مع بعضها البعض، ولا يوجد بينها أي تعارض؛ فقد كان الله وليس قبله شيء، وليس غيره شيء، وليس معه شيء، ومن ثمّ نقد العلماء الإمام ابن تيمية في ترجيحه إحدى هذه الروايات على الأخرى، ومن هؤلاء ابن حجر الذي يقول: «قَوْلُهُ: "كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ" تَقَدَّمَ فِي بَدْءِ الْخَلْقِ بِلَفْظِ: "وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ"، وَفِي رِوَايَةِ أَبِي مُعَاوِيَةَ: "كَانَ اللَّهُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ" وَهُوَ بِمَعْنَى "كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ" وَهِيَ أَصْرَحُ فِي الرَّدِّ عَلَى مَنْ أَثْبَتَ حَوَادِثَ لَا أَوَّلَ لَهَا مِنْ رِوَايَةِ الْبَابِ، وَهِيَ مِنْ مُسْتَشْنَعِ الْمَسَائِلِ الْمَنْسُوبَةِ لِابْنِ تَيْمِيَّةَ، وَوَقَفْتُ فِي كَلَامٍ لَهُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ يُرَجِّحُ الرِّوَايَةَ الَّتِي فِي هَذَا الْبَابِ عَلَى غَيْرِهَا، مَعَ أَنَّ قَضِيَّةَ الْجَمْعِ بَيْنَ الرِّوَايَتَيْنِ تَقْتَضِي حَمْلَ هَذِهِ عَلَى الَّتِي فِي بَدْءِ الْخَلْقِ لَا الْعَكْسَ وَالْجَمْعُ يُقَدَّمُ عَلَى التَّرْجِيحِ بِالِاتِّفَاقِ».(1)

والغريب حقًا هو مسلك بعض أدعياء السلفيّة الذين لم يستطيعوا دفع اعتراض الإمام ابن حجر على الإمام ابن تيمية فراحوا ينتقصون قدر الإمام ابن حجر، وينتقصون من علمه؛ فزعموا أنّه: «لم يكن متخصصًا في دقائق المسائل العقدية، فقد كان جلّ اشتغاله بعلم الحديث وعلم الرجال، وإلا فإنّ هذا هو مذهب أهل الكلام من الجهميّة، والمعتزلة، والأشعريّة، من أهل البدع القائلين بامتناع حوادث لا أوّل لها والله أعلم».(2)

---

(1) فتح الباري، ابن حجر، ج13، ص 410

(2) دعاوي المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية، د. عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، ص287

فبمجرد أنّ الإمام ابن حجر ردّ على الإمام ابن تيمية، أصبح جاهلاً لا يعلم مسائل العقيدة!، وأصبح كذلك من أهل البدع!، وهذا تطاول على أهل العلم لا يرضى عنه الله عز وجلّ.

وخلاصة القول في هذه المسألة، أنّ دعوى قيام الحوادث بذات الله تعالى، دعوى باطلة، لأنّ معناها قيام المخلوق (الناقص) بذات الله تعالى، وإن لم يكن هذا معناها، فيكون معناها تشبيه الله تعالى (الكامل) بالمخلوق الناقص لأنّه لا يوجد مخلوق كامل أبدًا.

وقيام الحوادث بذات الله تعالى يتنافي مع كماله؛ لأنّه يلزم منه احتياج الله تعالى إلى الغير وهو محال؛ فإمكان اتصاف الكامل بالناقص خُلف، إذ يكون كاملاً ولا كاملاً في آن واحد، وهذا باطل، فيستحيل أن تقوم الحوادث بالله تعالى، لأنّه يستحيل أن يقوم به ناقص.

ثانيًا: **وصف الله بالحركة**.

جاء في كتاب نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد وصف الله تعالى بالحركة، والربط بين الحركة والحياة، فالحركة من لوازم الحياة، فكلّ حيّ متحرك، والذي لا يتحرك يكون ميتًا، والله تعالى حيّ وما دام الله تعالى حيّا فهو لا محالة متحرك، وفي هذا يقول: «الْحَيَّ الْقَيُّومَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَتَحَرَّكُ إِذَا شَاءَ، ويهبط ويرتفع إذا شَاءَ، وينقبض وَيَبْسُطُ وَيَقُومُ وَيَجْلِسُ إِذَا شَاءَ؛ لِأَنَّ أَمَارَةُ مَا بَيْنَ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ التَّحَرُّكَ. كُلُّ حَيٍّ مُتَحَرِّكٌ لَا مَحَالَةَ. وَكُلُّ مَيِّتٍ غَيْرُ مُتَحَرِّكٍ لَا مَحَالَة».[1]

وقد تابع الإمام ابن تيمية هذا الكلام فذهب إلى إثبات الحركة لله تعالى ووصفه بها، واستشهد بالقول السابق هذا مُقرًّا له في كتابه درء تعارض العقل والنقل.[2]

(1) نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي، ج1، ص215

(2) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج2، ص51

ويقرر الإمام ابن تيمية أيضًا أنّ الحركة كمال، وإذا لم يتصف الله تعالى بالحركة، كان مُتصفًا بالسكون، وإذا كان الله تعالى ساكنًا كانت الحوادث أكمل منه؛ لأننا نرى أنّ المتحرك أكمل من الساكن، وبناء عليه يستحيل ألّا يكون الله تعالى متحركًا، يقول الإمام ابن تيمية: «وَأَيْضًا فَيُقَالُ لَهُمْ: رَبُّ الْعَالَمِينَ إمَّا أَنْ يَقْبَلَ الِاتِّصَافَ بِالْحَيَاةِ وَالْعِلْمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. وَإِمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَ فَإِنْ لَمْ يَقْبَلْ ذَلِكَ وَلَمْ يَتَّصِفْ بِهِ كَانَ دُونَ الْأَعْمَى الْأَصَمِّ الْأَبْكَمِ؛ وَإِنْ قَبِلَهَا وَلَمْ يَتَّصِفْ بِهَا كَانَ مَا يَتَّصِفُ بِهَا أَكْمَلَ مِنْهُ؛ فَجَعَلُوهُ دُونَ الْإِنْسَانِ وَالْبَهَائِمِ وَهَكَذَا يُقَالُ لَهُمْ فِي أَنْوَاعِ الْفِعْلِ الْقَائِمِ بِهِ: كَالْإِتْيَانِ؛ وَالْمَجِيءِ؛ وَالنُّزُولِ؛ وَجِنْسُ الْحَرَكَةِ إمَّا أَنْ يَقْبَلَ ذَلِكَ وَإِمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَهُ؛ فَإِنْ لَمْ يَقْبَلْهُ كَانَتْ الْأَجْسَامُ الَّتِي تَقْبَلُ الْحَرَكَةَ وَلَمْ تَتَحَرَّكْ أَكْمَلَ مِنْهُ؛ وَإِنْ قَبِلَ ذَلِكَ وَلَمْ يَفْعَلْهُ كَانَ مَا يَتَحَرَّكُ أَكْمَلَ مِنْهُ؛ فَإِنَّ الْحَرَكَةَ كَمَالٌ لِلْمُتَحَرِّكِ وَمَعْلُومٌ أَنَّ مَنْ يُمْكِنُهُ أَنْ يَتَحَرَّكَ بِنَفْسِهِ أَكْمَلُ مِمَّنْ لَا يُمْكِنُهُ التَّحَرُّكُ وَمَا يَقْبَلُ الْحَرَكَةَ أَكْمَلُ مِمَّنْ لَا يَقْبَلُهَا».[1]

وإذا كان الله تعالى مُتحركًا كما يدّعي ابن تيمية؛ فهل يعني هذا أنّ الله تعالى يتحرك بحركة هي نقلة من مكان إلى آخر؟ لم يُصرّح ابن تيمية بهذا، إلاّ أنّه يُثبتُ حركة تليق بذاته تعالى، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وَالْمُثْبِتَة يَقُولُونَ: نُثْبِتُ حَرَكَةً أَوْ حَرَكَةً وَانْتِقَالًا أَوْ حَرَكَةً وَزَوَالًا تَلِيقُ بِهِ كَالنُّزُولِ وَالْإِتْيَانِ اللَّائِقِ بِهِ».[2]

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج8، ص23

(2) نفس المصدر السابق، ج16، ص426

أمّا موقف أدعياء السلفيّة من وصف الله تعالى بالحركة فقد انقسموا إلى فريقين:

أحدهما: وصف الله تعالى بالحركة، كسليمان بن سحمان في كتابه: الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق[1]، وكابن عثيمين الذي يقول: «وهذه النصوص في إثبات الفعل، والمجيء، والاستواء، والنزول إلى السماء الدنيا إن كانت تستلزم الحركة لله، فالحركة له حق ثابت بمقتضى هذه النصوص ولازمها، وإن كنا لا نعقل كيفية هذه الحركة».[2]

الثاني: توقف عن وصف الله بالحركة، بل قال السكوت أفضل، ومن هؤلاء محمد محمود أبو رحيم الذي يقول: «والذي أراه بخصوص الحركة أنّ السكوت عن الإثبات أو النفي هو ما يتفق مع النصوص».[3]

<u>مناقشة ابن تيمية ومن تبعه في إثبات الحركة لله تعالى</u>

تقوم دعوى حركة الله تعالى على قياس الغائب على الشاهد؛ ولذلك قالوا: كلّ حي متحرك، بناء على المشاهدات في الحوادث، ولمّا نظروا في الحوادث وجدوا أنّ الحركة والسكون متناقضان، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، ولمّا وجدوا أنّ المخلوقات المتحركة أكمل من الساكنة حكموا بأنّ الله تعالى متحرك، وقالوا: المتحرك أكمل من الساكن، ولو لم يكن الله تعالى مُتحركًا لكان ساكنًا، ولو كان ساكنًا لكان ناقصًا والنقص محال على الله تعالى.

وهذا الكلام قد ينخدع به بعض العامة؛ لكنّ القضية ليست هكذا فعالم الغيب يختلف عن عالم الشهادة، فلا يصح أن نقول إنّ الله تعالى إمّا متحرك وإمّا ساكن؛ لأنّ الله تعالى لا يقال عليه متحرك أو ساكن. فالحركة والسكون من صفات الحوادث، والله تعالى هو خالق

(1) انظر: الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق، سليمان بن سحمان، ص200

(2) مجموع فتاوي ورسائل ابن عثيمين، ج3، ص73

(3) عثمان بن سعيد الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف، محمد محمود أبو رحيم، ص207

الحوادث فلا يقبل هذه الصفات، وتنتفي المتقابلات بانتفاء قابلية المحلّ، فمثلاً: هل نقول إنّ نهر النيل ذكر أو أنثى، أو متزوج أو غير متزوج؟ لا يجوز هذا؛ لأنّ المحلّ وهو نهر النيل غير قابل للمتقابلين وهما الذكورة والأنوثة أو الزواج وعدم الزواج، فينتفي المتقابلان وتنهدم القضية، ويصبح من الخطأ القول: إنّ نهر النيل ذكر أو أنثى، أو متزوج أو غير متزوج، وكذلك لو قلنا الملائكة إمّا ذكور أو إناث، فهو خطأ؛ لأنّ الملائكة لا يوصفون بأنوثة أو ذكورة، فمن وصفهم بأنوثة كفر، ومن وصفهم بذكورة فسق كما هو معلوم عند العلماء.

وبناء عليه فالقول بأنّ الله تعالى إمّا متحرك أو ساكن، واقعة في غير محل؛ فالله تعالى غير متصف بصفات الحوادث حتى نطلق عليه الحركة أو السكون؛ فهذا الكلام له خطورته على العقيدة الإسلامية؛ فإننا لو قلنا إنّ الله تعالى متحرك، فمعناه أنّ الله تعالى انتقل من مكان إلى مكان آخر، ويلزم منه قدم المكان الذي انتقل منه الله تعالى إلى المكان الثاني، وقدم ما سوى الله تعالى مستحيل، فهو سبحانه وتعالى الأول فليس قبله شيء، وقد مرّ بنا حديث رسول الله ﷺ كان الله ولم يكن شيء قبله، فاعتقاد أنّ الله تعالى يتحرك خطأ كبير، وبهذا يظهر خطأ ابن تيمية ومن تبعه في إثبات الحركة لله تعالى، وكذلك خطأ المتوقفين في نفي الحركة عن الله تعالى أو إثباتها من أدعياء السلفيّة.

وبعد هذا العرض لمفهوم قيام الحوادث بذات الله تعالى ووصف الله تعالى بالحركة عند الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة، أعرض لصفتين من صفات الأفعال تعرّض لهما الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة، حتى نقف على حقيقة المذهب، وهما: الاستواء، والنزول.

الصفة الأولى: الاستواء

قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ (طه: 5)، وقد مرّ بنا أنّ السلف الصالح[1] لم يفسروا الاستواء، وأنّه لمّا سُئل الإمام مالك رحمه الله عن الاستواء قَالَ: اِلاِسْتِوَاءُ غَيْرُ

(1) في مبحث المُحكم والمتشابه.

مَجْهُولٍ، وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، وَمَا أَرَاكَ إِلَّا مُبْتَدِعًا. فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يُخْرَجَ.(1)

أمّا المجسمة فقد فسروا الاستواء، وتكلموا في كيفيته، وفسروه بالجلوس والقعود والاستقرار، وأثبتوا لوازم لهذا الجلوس، فلله تعالى ثقل على العرش، والعرش يئط من تحته كأطيط الرحل الجديد تحت الركب الثقيل؛ يقول الكوثري في تفسير الاستواء عند الحشويّة: «روى الحشويّة في تفسيره ألفاظًا وهي: "ممتلىء به" و"مثقلة به" و"مثقلة به موقرة" و"يئط من ثقل الذات" وركّبوا لها أسانيد. فمن أثبت لله سبحانه ثقلاً لم يدع ما لم يفه به في التجسيم».(2)

من هذه الروايات التي استدلوا بها على هذه التفاسير:

1- ما جاء في كتاب السنة المنسوب لعبد الله بن أحمد عن خَارِجَةَ، قال: "الْجَهْمِيَّةُ كُفَّارٌ بَلِّغُوا نِسَاءَهُمْ أَنَّهُنَّ طَوَالِقُ، وَأَنَّهُنَّ لَا يَحْلِلْنَ لِأَزْوَاجِهِنَّ لَا تَعُودُوا مَرْضَاهُمْ وَلَا تَشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ، ثُمَّ تَلَا ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ۝٢﴾ (طه: 1، 2) إِلَى قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ (طه: 5) وَهَلْ يَكُونُ الِاسْتِوَاءُ إِلَّا بِجُلُوسٍ؟"(3)

2- وما جاء في كتاب السنة المنسوب لعبد الله بن أحمد عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَلِيفَةَ، عَنْ عُمَرَ رضي الله عنه قَالَ: «إِذَا جَلَسَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى الْكُرْسِيِّ سُمِعَ لَهُ أَطِيطٌ كَأَطِيطِ الرَّحْلِ

(1) سبق تخريجه، ص218

(2) هامش السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، ص99

(3) السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص105، 106، قال محقق كتاب السنة الدكتور محمد سعيد القحطاني عن هذا الأثر: «هذا الأثر فيه عدة علل: الأولى: في سنده كذاب وهو خارجة. الثانية: في سنده مجهول وهو سعيد بن صخر. الثالثة: في متنه، فإنّه مخالف لمذهب السلف في مسألة الاستواء، لذلك لم يصح لا سندًا ولا متنًا». انظر: هامش السنة، ج1، ص105

الْجَدِيدِ». [1]

3- وما جاء في كتاب السنة المنسوب لعبد الله بن أحمد عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَلِيفَةَ، قَالَ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتِ: ادْعُ اللَّهَ أَنْ يُدْخِلَنِي الْجَنَّةَ، قَالَ: فَعَظَّمَ الرَّبَّ عَزَّ وَجَلَّ وَقَالَ: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ إِنَّهُ لَيَقْعُدُ عَلَيْهِ جَلَّ وَعَزَّ فَمَا يَفْضُلُ مِنْهُ إِلَّا قِيدُ أَرْبَعِ أَصَابِعَ وَإِنَّ لَهُ أَطِيطًا كَأَطِيطِ الرَّحْلِ إِذَا رُكِبَ». [2]

4- وما أخرجه أبو داود عن جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، قَالَ: أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْرَابِيٌّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، جُهِدَتِ الْأَنْفُسُ، وَضَاعَتِ الْعِيَالُ، وَنُهِكَتِ الْأَمْوَالُ، وَهَلَكَتْ الْأَنْعَامُ، فَاستَسْقِ اللَّهَ لَنَا فَإِنَّا نَسْتَشْفِعُ بِكَ عَلَى اللَّهِ وَنَسْتَشْفِعُ بِاللَّهِ عَلَيْكَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:

---

(1) السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص301، قال عنه محقق الكتاب الدكتور محمد سعيد القحطاني: «إسناده ضعيف». انظر هامش السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص301

(2) السنة، عبد الله بن أحمد، ج1، ص 305، قال الألباني عن هذا الأثر: «منكر. أخرجه الدارمي عثمان بن سعيد في "الرد على بشر المريسي"، وعبد الله بن أحمد في "السنة من طريق إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبد الله بن خليفة قال: أتت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة. فعظم الرب، فقال: ... فذكره. هكذا أخرجاه من طريقين عن إسرائيل. وأخرجه الخطيب في "تاريخ بغداد" (52/8) ، ومن طريقه ابن الجوزي في "العلل" (4/1) من طريق الحسين بن شبيب الآجري: أخبرنا أبو حمزة الأسلمي - بـ(طرسوس) -: حدثنا وكيع: ثنا أبو إسرائيل عن أبي إسحاق ... به. كذا قال:"أبو إسرائيل"، وأظنه وهمًا من أبي حمزة الأسلمي، فإنّه غير معروف عندي، ولم يذكره أحد فيما علمت، حتى ولا الحافظ الذهبي في "كناه". أو الوهم من الرواي عنه الحسين بن شبيب، فإنّ الخطيب في ترجمته ساق الحديث ولم يزد! سوى أنّه ذكر في إسناده أنّه كان من النساك المذكورين ... قلت وقد روي متصلاً بذكر عمر فيه مرفوعًا، ولا يصح أيضًا، لأنّ مداره على أبي إسحاق وكان اختلط، وإسرائيل - وهو: ابن يونس بن أبي إسحاق - سمع من جده بعد الإختلاط. وعبد الله بن خليفة: مجهول لا يعرف إلا في هذا الإسناد. وقال ابن الجوزي: "هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ ، وإسناده مضطرب جدًا، وعبد الله ابن خليفة ليس من الصحابة، فيكون الحديث الأول مرسلاً، وتارة يرويه ابن خليفة عن عمر مرفوعًا، وتارة يوقفه على عمر، وتارة يوقف على ابن خليفة، وكل هذا تخليط من الرواة فلا يعوّل عليه"». سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الألباني، ج13، ص 722- 724 باختصار.

«وَيْحَكَ أَتَدْرِي مَا تَقُولُ؟» وَسَبَّحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، فَمَا زَالَ يُسَبِّحُ حَتَّى عُرِفَ ذَلِكَ فِي وُجُوهِ أَصْحَابِهِ، ثُمَّ قَالَ: «وَيْحَكَ إِنَّهُ لَا يُسْتَشْفَعُ بِاللَّهِ عَلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ، شَأْنُ اللَّهِ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ، وَيْحَكَ أَتَدْرِي مَا اللَّهُ، إِنَّ عَرْشَهُ عَلَى سَمَاوَاتِهِ لَهَكَذَا» وَقَالَ بِأَصَابِعِهِ مِثْلَ الْقُبَّةِ عَلَيْهِ «وَإِنَّهُ لَيَئِطُّ بِهِ أَطِيطَ الرَّحْلِ بِالرَّاكِبِ».[1]

5- وما أخرجه عثمان بن سعيد الدارمي عن عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: أَتَى رَجُلٌ كَعْبًا وَهُوَ فِي نَفَرٍ، فَقَالَ: يَا أَبَا إِسْحَاقَ حَدِّثْنِي عَنِ الْجَبَّارِ. فَأَعْظَمَ الْقَوْمُ قَوْلَهُ، فَقَالَ كَعْبٌ: دَعُوا الرَّجُلَ، فَإِنْ كَانَ جَاهِلًا تَعَلَّمَ، وَإِنْ كَانَ عَالِمًا ازْدَادَ عِلْمًا، ثُمَّ قَالَ كَعْبٌ: «أُخْبِرُكَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ، وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ، ثُمَّ جَعَلَ مَا بَيْنَ كُلِّ سَمَاءَيْنِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ الدُّنْيَا وَالْأَرْضِ، وَكُثُفُهُنَّ مِثْلُ ذَلِكَ، ثُمَّ رَفَعَ الْعَرْشَ فَاسْتَوَى عَلَيْهِ، فَمَا فِي السَّمَوَاتِ سَمَاءٌ إِلَّا لَهَا أَطِيطٌ كَأَطِيطِ الرَّحْلِ الْعِلَافِيِّ[2] أَوَّلَ مَا يَرْتَحِلُ مِنْ ثِقَلِ الْجَبَّارِ فَوْقَهُنَّ».[3]

---

(1) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، ت: 275هـ، ج2، ص232، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، والحديث ضعيف لعنعنة محمد بن إسحاق وهو مدلس ولم يصرح بالسماع؛ قال الذهبي: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ جِدًّا فَرْدٌ وَابْنُ إِسْحَاقَ حُجَّةٌ فِي الْمَغَازِي إِذَا أَسْنَدَ وَلَهُ مَنَاكِيرُ وَعَجَائِبُ). انظر: العلو للعلي الغفار، الذهبي، ص44، وقد قال بضعفه من أدعياء السلفية: الألباني فيقول: «إسناده ضعيف ورجاله ثقات لكن ابن إسحاق مدلس ومثله لا يحتج به إلا إذا صرح بالتحديث وهذا ما لم يفعله في ما وقفت عليه من الطرق إليه». هامش السنة لابن أبي عاصم، ج1، ص252، وضعفه أيضًا: محمد بن خليفة التميمي حيث قال: «والصواب أنّ هذا الإسناد ضعيف كما تقدم نقلاً عن الأئمة، ولا سيما جبير بن محمد قال فيه الحافظ ابن حجر: "مقبول" يعني إذا توبع، ولم يتابع هنا». انظر: هامش العرش وما رُوِي فيه، أبو جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة العبسي، ت : 297هـ، ص330، تحقيق الدكتور: محمد بن خليفة بن علي التميمي، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، الأولى، 1998م.

(2) العِلافِيُّ: أعظم مَا يكون من الرّحال. انظر: المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، ج2، ص162

(3) الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، ص 59، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، الثانية، 1995م، وإسناده ضعيف فيه عبد الله بن صالح كاتب الليث قال عنه الحافظ ابن حجر: «صدوق كثير الغلط

وما أخرجه ابن أبي شيبة عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِن فَوۡقِهِنَّۚ ﴾ (الشورى: 5)، قَالَ: "مِمَّنْ فَوْقِهِنَّ مِنَ الثِّقَلِ"، قَالَ: وقرأها خصيف يتفطرن".[1]

6- وما رواه الطبري في تفسيره عن ابن عباس، قوله: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِن فَوۡقِهِنَّۚ ﴾ قال: يعني من ثقل الرحمن وعظمته تبارك وتعالى.[2]

موقف الإمام ابن تيمية من قضيّة الاستواء

أمّا موقف الإمام ابن تيمية من قضيّة الاستواء: فقد ذهب إلى أنّ الله تعالى استوى على العرش استواء حقيقيًّا، ولكنّه ليس كاستواء المخلوقين؛ يقول ابن تيمية: «وَلِلَّهِ تَعَالَى اسْتِوَاءٌ عَلَى عَرْشِهِ حَقِيقَةً وَلِلْعَبْدِ اسْتِوَاءٌ عَلَى الْفُلْكِ حَقِيقَةً؛ وَلَيْسَ اسْتِوَاءُ الْخَالِقِ كَاسْتِوَاءِ

ثبت في كتابه وكانت فيه غفلة». انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ص308، وفيه أيضًا: سعيد بن أبي هلال وقد اختلط كما حكى ذلك الساجي عن الإمام أحمد؛ قال ابن حجر: «الساجي حكى عن أحمد أنه اختلط». انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ص242، وقال الذهبي عن المتن: «فيه كلمة مُنكرَة لَا تسوغ لنا». انظر: العلو، الذهبي، ص121، وقد ذهب رضاء الله بن محمد بن إدريس المباركفوري - من أدعياء السلفيّة - إلى أنّ هذا الأثر من الإسرائيليات التي اشتهر بها كعب الأحبار – وهو محق في هذا – فقال: «وهو من الإسرائيليات التي اشتهر كعب برواياتها». إلا أنّه تابع ابن قيم الجوزية في تصحيحه لهذا الإسناد وهو خطأ، ولكنّه رفض متنه؛ فقال: «فالأثر وإن كان السند صحيحًا إلى كعب كما قال ابن القيم غير مقبول؛ لأنّه يشتمل على أمور لا يجوز ذكرها على الله». انظر: هامش العظمة لأبي الشيخ، ج2، ص612

(1) العرش وما رُوِي فيه، أبو جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة، ص 338، إسناده ضعيف؛ فيه خُصيف ابن عبد الرحمن الجزري، قال عنه الحافظ ابن حجر: «صدوق سيء الحفظ، خلط بأخرة، ورُمي بالإرجاء». انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ص193

(2) جامع البيان، ابن جرير الطبري، ج21، ص501، وإسناده ضعيف؛ فيه مُحَمَّد بن الْحسن بن عَطِيَّة الْعَوْفِيّ؛ قال فيه ابن الجوزي: «مُحَمَّد بن الْحسن بن عَطِيَّة الْعَوْفِيّ قَالَ يحيى: لَيْسَ بِشَيْء، وَقَالَ الرَّازِيّ: ضَعِيف الحَدِيث وَقَالَ ابْن حبَان: لَا يجوز الِاحْتِجَاج بِهِ إِذا انْفَرد». الضعفاء والمتروكون، ابن الجوزي، ج3، ص52، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1406هـ، وقال عنه الذهبي: «ضَعَّفُوهُ وَلم يتْرك». المغني في الضعفاء، الذهبي، ج2، ص568

الْمَخْلُوقِينَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى شَيْءٍ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ بَلْ هُوَ الْغَنِيُّ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ. وَاَللَّهُ تَعَالَى يَحْمِلُ الْعَرْشَ وَحَمَلَتَهُ بِقُدْرَتِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا. فَمَنْ ظَنَّ أَنَّ قَوْلَ الْأَئِمَّةِ: إنَّ اللَّهَ مُسْتَوٍ عَلَى عَرْشِهِ حَقِيقَةً يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ اسْتِوَاؤُهُ مِثْلَ اسْتِوَاءِ الْعَبْدِ عَلَى الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ لَزِمَهُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُمْ: إنَّ اللَّهَ لَهُ عِلْمٌ حَقِيقَةً وَسَمْعٌ حَقِيقَةً وَبَصَرٌ حَقِيقَةً وَكَلَامٌ حَقِيقَةً يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ عِلْمُهُ وَسَمْعُهُ وَبَصَرُهُ وَكَلَامُهُ مِثْلَ الْمَخْلُوقِينَ وَسَمْعِهِمْ وَبَصَرِهِمْ وَكَلَامِهِمْ».(1)

وفسّر ابن تيمية الاستواء بعلو الله تعالى بنفسه فوق العرش؛ فقال: «قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ (طه: 5) يُبَيِّنُ أَنَّ اللَّهَ فَوْقَ السَّمَوَاتِ فَوْقَ الْعَرْشِ وَأَنَّ الِاسْتِوَاءَ عَلَى الْعَرْشِ دَلَّ عَلَى أَنَّ اللَّهَ بِنَفْسِهِ فَوْقَ الْعَرْشِ».(2)

وزعم أنّ هذا القول هو قول الأنبياء، والسلف الصالح، وأئمة المسلمين؛ فيقول: «فإنّ القول بأنّ الله فوق العرش، هو ممّا اتفقت عليه الأنبياء كلّهم، وذكر في كلّ كتاب أنزل على كلّ نبيّ أرسل، وقد اتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها من جميع الطوائف».(3)

وقبل أن نتحدث عن معنى قول ابن تيمية استوى بنفسه على العرش، لا بدّ أن نُعرّف ما هو المقصود بالعرش عند ابن تيمية؟

يرى ابن تيمية أنّ العرش بمعنى السرير؛ ولذلك يقول: «العرش في اللغة: السرير بالنسبة إلى ما فوقه، وكالسقف بالنسبة إلى ما تحته. فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشًا وليس هو

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص199

(2) المصدر السابق، ج5، ص48

(3) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج3، ص 297

بالنسبة إليه كالسقف، علم أنّه بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلى غيره، وذلك يقتضي أنّه فوق العرش».[1]

ويرى ابن تيمية أنّ العرش أعلى المخلوقات، وسقفها، وأنّه مقبب؛ يقول ابن تيمية: «وَأَمَّا " الْعَرْشُ " فَإِنَّهُ مُقَبَّبٌ؛ لِمَا رُوِيَ فِي السُّنَنِ لِأَبِي دَاوُد عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: "أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ جَهَدَتْ الْأَنْفُسُ وَجَاعَ الْعِيَالُ وَذَكَرَ الْحَدِيثَ إلَى أَنْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إنَّ اللَّهَ عَلَى عَرْشِهِ وَإِنَّ عَرْشَهُ عَلَى سَمَوَاتِهِ وَأَرْضِهِ كَهَكَذَا" وَقَالَ بِأُصْبُعِهِ مِثْلَ الْقُبَّةِ. وَلَمْ يَثْبُتْ أَنَّهُ فَلَكٌ مُسْتَدِيرٌ مُطْلَقًا بَلْ ثَبَتَ أَنَّهُ فَوْقَ الْأَفْلَاكِ ... وَفِي " عُلُوِّهِ " قَوْلُهُ ﷺ "إذَا سَأَلْتُمْ اللَّهَ فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ فَإِنَّهُ وَسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَاهَا وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ وَمِنْهُ تَفَجَّرُ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ". فَقَدْ تَبَيَّنَ بِهَذِهِ الْأَحَادِيثِ أَنَّهُ أَعْلَى الْمَخْلُوقَاتِ وَسَقْفُهَا وَأَنَّهُ مُقَبَّبٌ».[2]

ولفظ القبّة يدل على الاستدارة من جهة العلو؛ يقول ابن تيمية: «أَمَّا لَفْظُ " الْقُبَّةِ " فَإِنَّهُ لَا يَتَعَرَّضُ لِهَذَا الْمَعْنَى؛ لَا بِنَفْيِ وَلَا إثْبَاتٍ؛ لَكِنْ يَدُلُّ عَلَى الِاسْتِدَارَةِ مِنْ الْعُلُوِّ؛ كَالْقُبَّةِ الْمَوْضُوعَةِ عَلَى الْأَرْضِ».[3]

وبما أنّ العرش مقبب فهو أعلى المخلوقات؛ يقول ابن تيمية: «فَإِذَا قُدِّرَ أَنَّ الْعَرْشَ مُسْتَدِيرٌ مُحِيطٌ بِالْمَخْلُوقَاتِ كَانَ هُوَ أَعْلَاهَا وَسَقْفَهَا – وَهُوَ فَوْقَهَا – مُطْلَقًا، فَلَا يَتَوَجَّهُ إلَيْهِ وَإِلَى مَا فَوْقَهُ الْإِنْسَانُ إلَّا مِنْ الْعُلُوِّ لَا مِنْ جِهَاتِهِ الْبَاقِيَةِ أَصْلًا. وَمَنْ تَوَجَّهَ إلَى الْفَلَكِ التَّاسِعِ أَوْ الثَّامِنِ أَوْ غَيْرِهِ مِنْ الْأَفْلَاكِ مِنْ غَيْرِ جِهَةِ الْعُلُوِّ كَانَ جَاهِلًا بِاتِّفَاقِ الْعُقَلَاءِ، فَكَيْفَ بِالتَّوَجُّهِ إلَى الْعَرْشِ أَوْ إلَى مَا فَوْقَهُ، وَغَايَةُ مَا يُقَدَّرُ أَنْ يَكُونَ كُرَوِيَّ الشَّكْلِ، وَاَللَّهُ تَعَالَى مُحِيطٌ بِالْمَخْلُوقَاتِ كُلِّهَا

(1) نفس المصدر السابق، ج3، ص278، 279

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص151، باختصار.

(3) نفس المصدر السابق، ج6، ص557

إِحَاطَةً تَلِيقُ بِجَلَالِهِ؛ فَإِنَّ السَّمَوَاتِ السَّبْعَ وَالْأَرْضَ فِي يَدِهِ أَصْغَرُ مِنْ الْحِمَّصَةِ فِي يَدِ أَحَدِنَا». [1]

ويقول ابن تيمية: «وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْوَاحِدَ مِنَّا - وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى - إذَا كَانَ عِنْدَهُ خَرْدَلَةٌ إنْ شَاءَ قَبَضَهَا فَأَحَاطَتْ بِهَا قَبْضَتُهُ وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَقْبِضْهَا بَلْ جعَلَهَا تَحْتَهُ، فَهُوَ فِي الْحَالَتَيْنِ مُبَايِنٌ لَهَا، وَسَوَاءٌ قُدِّرَ أَنَّ الْعَرْشَ هُوَ مُحِيطٌ بِالْمَخْلُوقَاتِ - كَإِحَاطَةِ الْكُرَةِ بِمَا فِيهَا - أَوْ قِيلَ: إنَّهُ فَوْقَهَا وَلَيْسَ مُحِيطًا بِهَا؛ كَوَجْهِ الْأَرْضِ الَّذِي نَحْنُ عَلَيْهِ بِالنِّسْبَةِ إلَى جَوْفِهَا وَكَالْقُبَّةِ بِالنِّسْبَةِ إلَى مَا تَحْتَهَا أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ. فَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ يَكُونُ الْعَرْشُ فَوْقَ الْمَخْلُوقَاتِ وَالْخَالِقُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَوْقَهُ وَالْعَبْدُ فِي تَوَجُّهِهِ إلَى اللَّهِ يَقْصِدُ الْعُلُوَّ دُونَ التَّحْتِ». [2]

وإذا كان العرش المقبب هو أعلى المخلوقات، واستواء الله تعالى فوقه بنفسه أو بذاته كما هو مذهب ابن تيمية[3]، فما هو الاستواء الذي يقصده ابن تيمية؟

يرى ابن تيمية أنّ الفعل (استوى) تَتَنَوَّعُ مَعَانِيهِ بِحَسَبِ صِلَاتِهِ؛ فيقول: «يَقُولُونَ: اسْتَوَى فَقَطْ. وَلَا يَصِلُونَهُ بِحَرْفِ وَهَذَا لَهُ مَعْنًى. وَيَقُولُونَ: اسْتَوَى عَلَى كَذَا وَلَهُ مَعْنًى، وَاسْتَوَى إلَى كَذَا وَلَهُ مَعْنًى، وَاسْتَوَى مَعَ كَذَا وَلَهُ مَعْنًى، فَتَتَنَوَّعُ مَعَانِيهِ بِحَسَبِ صِلَاتِهِ. وَأَمَّا اسْتَوَى عَلَى كَذَا فَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ وَلُغَةِ الْعَرَبِ الْمَعْرُوفَةِ إلَّا بِمَعْنًى وَاحِدٍ. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ﴾ (الفتح: 29) ، وَقَالَ: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾ (هود: 44)، وَقَالَ: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ رَبِّكُمۡ إِذَا ٱسۡتَوَيۡتُمۡ عَلَيۡهِ﴾ (الزخرف: 13)، وَقَالَ: ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ﴾ (المؤمنون: 28) ... وَهَذَا الْمَعْنَى يَتَضَمَّنُ شَيْئَيْنِ: عُلُوَّهُ عَلَى مَا اسْتَوَى

(1) نفس المصدر السابق، ج6، ص567

(2) نفس المصدر السابق، ج6، ص564

(3) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج3، ص 397، مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج3، ص 222

عَلَيْهِ وَاعْتِدَالَهُ أَيْضًا». [1] فمعنى الاستواء عند الإمام ابن تيمية العلو على العرش مع الاعتدال عليه.

لكنّ الإمام ابن تيمية يقف عند تفسير الاستواء بالاستقرار حاكيًا أنّه ورد عن بعض أهل الحديث، ولا يعقب عليه بالإنكار، فينقل عن أبي الحسن الكرجي قوله: «فما قولكم في تأويل السلف وما وجهه نحو ما يروى عن ابن عباس في معنى اسْتَوَى أي استقرّ[2]... قلنا فتأويل ابن عباس أولى بالاتباع والقبول؛ فإنّه البحر العباب، وبالتأويل أعلم الأصحاب، فإذا صح عنه تأويل الاستواء بالاستقرار وضعنا له الحد بالإيمان والتصديق، وعرفنا من الاستقرار ما عرفناه من الاستواء، وقلنا: إنّه ليس باستقرار يتعقب تعبًا واضطرابًا بل هو كيف شاء وكما يشاء». [3]

وينقل عن ابن قتيبة قوله: «فَكَيْفَ يَسُوغُ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: إنَّهُ بِكُلِّ مَكَانٍ عَلَى الْحُلُولِ مَعَ قَوْلِهِ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ (طه: 5) أَيْ اسْتَقَرَّ؟ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ (المؤمنون: 28) أَيْ اسْتَقْرَرْت». [4]

وهو الذي عرّف به قبل هذا النص بقوله: «وَهَذَا تَأْوِيلُ طَائِفَةٍ مِنْ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ مِنْهُمْ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ قُتَيْبَةَ ذَكَرَ فِي كِتَابِ " مُخْتَلِفِ الْحَدِيثِ " لَهُ: الَّذِي رَدَّ فِيهِ عَلَى أَهْلِ الْكَلَامِ الَّذِينَ يَطْعَنُونَ فِي الْحَدِيثِ». [5]

---

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج17، ص374، 375، باختصار

(2) هذا الأثر لا يصح عن ابن عباس، رواه البيهقي من من رِوَايَة أبي صَالح وَمُحَمّد بن مَرْوَان الْكَلْبِيّ، قال البيهقي عن رواته: «كُلُّهُمْ مَتْرُوكٌ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ، لَا يَحْتَجُّونَ بِشَيْءٍ مِنْ رِوَايَاتِهِمْ لِكَثْرَةِ الْمَنَاكِيرِ فِيهَا، وَظُهُورِ الْكَذِبِ مِنْهُمْ فِي رِوَايَاتِهِمْ». انظر: الأسماء والصفات، البيهقي، ج2، ص311

(3) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج6، ص 401 – 403 باختصار.

(4) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص 404

(5) نفس المصدر السابق، ج5، ص 403

وينقل عن أبي عمرو الطلمنكي قوله: «وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ وَمَنْ تَابَعَهُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَهُمْ كَثِيرٌ: إِنَّ مَعْنَى اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ: اسْتَقَرَّ».[1]

ويظهر من هذه النقول أنّ ابن تيمية ليس واضحًا في هذه القضية، فهل يُفسر ابن تيمية الاستواء بالاستقرار أو لا؟ قد يُفسَّر عدم اعتراضه على هؤلاء الذين يقولون بأنّ الاستواء هو الاستقرار بأنّه مُناصر لهم، خاصّة أنّه ينسبهم إلى أهل الحديث، وأهل الحديث لهم مكانتهم المرموقة عند ابن تيمية. وقد يُفسَّر عدم اعتراضه عليهم بأنّه يرى أنّ تفسير الاستواء بالاستقرار قولٌ باطل لا يستحق التعليق عليه. ومن هنا نرى أنّ بعض أدعياء السلفيّة يدافعون عن الإمام ابن تيمية، وينكرون أن يكون قد فسّر الاستواء بالاستقرار، كالألباني الذي قال في رده على الشيخ محمد أبو زهرة: «رويدك يا فضيلة الشيخ, فأنت تعلم أنّ ابن تيمية لا يفسر الاستواء بشيء مما ذكرت, وإنّما بالعلو, وكتبه طافحة بذلك, فلماذا أوهمت القراء خلاف الواقع, فهلا جريت على سننك في نقل أقوال ابن تيمية وأنت تشرح عقيدته ورأيه, أم ضقت ذرعًا بالتزام النقل الصحيح فأخذت تنسب إليه ما ليس بصحيح, تارة بالتلويح, كما فعلت هنا, وتارة بالتصريح كما فعلت في كتابك الآخر "المذاهب الإسلامية" إذ قلت في بحث "السلفيّة" والإمام ابن تيمية: "وهكذا يثبتون كلّ ما جاء في القرآن والسنة عن أوصافه سبحانه.... ويثبتون الاستقرار على العرش"! فأين رأيت ابن تيمية يقول بالاستقرار على العرش, علمًا بأنّه أمر زائد على العلو, وهو مما لم يرد به الشرع, ولذلك رأينا مؤلفنا الحافظ الذهبي قد أنكر على بعض القائلين بصفة العلو التعبير عنها بالاستقرار».[2]

(1) نفس المصدر السابق، ج5، ص 519

(2) مختصر العلو للعلي الغفار للذهبي، اختصره: محمد ناصر الدين الألباني، ص40، المكتب الإسلام، الثانية، 1991م.

وكبكر أبو زيد الذي يقول: «نسب بعض الأفَّاكين إلى شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله تعالى – أنّه يثبت استقرار الله على العرش. وهذه النسبة افتراء عليه – رحمه الله تعالى – ومعتقده معلوم مشهور من إثبات ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ بلا تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل».(1)

وليس معنى أنّ بعض أدعياء السلفيّة أنكروا أن يكون ابن تيمية من القائلين باستقرار الله تعالى على العرش أنّ يكون هذا هو موقف أدعياء السلفيّة من تفسير الاستواء بالاستقرار، وإنّما ذهب بعض أدعياء السلفيّة إلى أن تفسير الاستواء بالاستقرار هو المروي عن السلف الصالح؛ يقول ابن عثيمين: «معنى استواء الله على عرشه علوه واستقراره عليه، وقد جاء عن السلف تفسيره بالعلو والاستقرار والصعود والارتفاع، والصعود والارتفاع يرجعان إلى معنى العلو».(2)

ويقول عبد الله الغنيمان: «الحق الذي دلّت عليه النصوص، وجاءت تعبيراتهم (أي السلف) في ذلك في أربعة ألفاظ، العلو والارتفاع، وثالثها: صعد، ورابعها: استقرّ».(3)

ويقول عبد الله الجبرين: «أكثر أهل السنة يقول "استوى على العرش" استقرّ عليه ويقولون هذه لغة القرآن: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾ (هود: 44)، يعني استقرت على الجودي».(4)

---

(1) معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، بكر أبو زيد، ص91، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، الثالثة، 1996 م.

(2) مجموع فتاوي ورسائل ابن عثيمين، ج4، ص281

(3) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، عبد الله الغنيمان، ج1، ص355

(4) التعليقات الزكية على العقيدة الواسطية، عبد الله الجبرين، ج1، 211، 212، تحقيق: علي بن حسين أبو لوز، دار الوطن للنشر، الرياض، الأولى، 1998م.

ويرى عبد الهادي الرشيدي أنّ من ينفي الاستقرار ينفي الاستواء على العرش؛ فيقول: «نفيهم أن يكون الاستقرار معنى لاستواء الخالق على العرش هو إبطال لهذه الصفة في واقع الأمر».[1]

إذن، فإنّ هؤلاء يثبتون الاستقرار لله تعالى على العرش، ويدّعون أنّ هذا هو مذهب السلف الصالح.

فما ينكره بعض أدعياء السلفيّة يذهب إليه البعض الآخر منهم، ويزعمون أنّ هذا هو مذهب السلف الصالح، والحق أنّ هذا هو مذهب المجسمة والسلف الصالح منه براء.

تفسير الاستواء بالجلوس عند ابن تيمية وأدعياء السلفيّة

توجد أربعة نصوص للإمام ابن تيمية يتحدث فيها عن الجلوس والقعود، في النص الأول: يدّعي فيه أنّ السلف انقسموا فريقين حول عقيدة قعود النبي ﷺ مع ربه على العرش ما بين مثبت ونافٍ؛ فيقول: «وقد قال طوائف من السلف والخلف أنّه يقعده معه على العرش، وأنكر ذلك آخرون».[2]

ولم ينكر ابن تيمية في هذا النص هذه العقيدة، وإنّما أثبتها لبعض السلف، وما دام الأمر كذلك فلا إنكار على معتقد هذا ما دام أنّه للسلف.

أمّا النص الثاني: فيرى فيه ابن تيمية أنّ عقيدة جلوس النبي ﷺ مع الله على العرش، لم يرد فيها نص صحيح مرفوع للنبي ﷺ ، والأحاديث الواردة في ذلك كلها موضوعة، ويرى فيه أنّ ذلك وارد عن مجاهد وغيره من السلف، وكان السلف والأئمة يتلقون هذه الأخبار بالقبول؛ فيقول: «حديث قعود الرسول ﷺ على العرش، رواه بعض الناس من طرق كثيرة

---

(1) ابن الزاغوني وآراؤه الاعتقادية عرض ونقد، عبد الهادي بن عقيل الرشيدي، ص242، رسالة ماجستير في العقيدة بجامعة أم القرى.

(2) تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكري، ابن تيمية، تحقيق: محمد علي عجال، ج2، ص633، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، الأولى، 1417هـ.

مرفوعة، وهي كلها موضوعة، وإنّما الثابت أنّه عن مجاهد وغيره من السلف، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه، ويتلقونه بالقبول».[1]

أمّا النص الثالث لابن تيمية في هذا المضمار: فيرى فيه أنّ العلماء المرضيين رووا هذا الخبر عن مجاهد ولم ينكروه، ولم ينكره سوى بعض الجهمية؛ فيقول: «إِذَا تَبَيَّنَ هَذَا فَقَدْ حَدَّثَ الْعُلَمَاءُ الْمَرْضِيُّونَ وَأَوْلِيَاؤُهُ الْمَقْبُولُونَ: أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُجْلِسُهُ رَبُّهُ عَلَى الْعَرْشِ مَعَهُ. رَوَى ذَلِكَ مُحَمَّدُ بْنُ فَضِيلٍ عَنْ لَيْثٍ عَنْ مُجَاهِدٍ؛[2] فِي تَفْسِيرِ: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩﴾ (الإسراء: 79)، وَذَكَرَ ذَلِكَ مِنْ وُجُوهٍ أُخْرَى مَرْفُوعَةٍ وَغَيْرِ مَرْفُوعَةٍ؛ قَالَ ابْنُ جَرِيرٍ: وَهَذَا لَيْسَ مُنَاقِضًا لِمَا اسْتَفَاضَتْ بِهِ الْأَحَادِيثُ مِنْ أَنَّ الْمَقَامَ الْمَحْمُودَ هُوَ الشَّفَاعَةُ بِاتِّفَاقِ الْأَئِمَّةِ مِنْ جَمِيعِ مَنْ يَنْتَحِلُ الْإِسْلَامَ وَيَدَّعِيه، لَا يَقُولُ إنَّ إجْلَاسَهُ عَلَى الْعَرْشِ مُنْكَرًا[3]، وَإِنَّمَا أَنْكَرَهُ بَعْضُ الْجَهْمِيَّةِ».[4]

وهذا النص يتعارض مع النص الأول الذي يقول فيه ابن تيمية أنّ عقيدة الجلوس أنكرها بعض من السلف، وفي هذا النص يدّعي أنّ من ينكرها هم بعض الجهميّة، وهو تناقض.

أمّا النص الرابع: فيرى فيه ابن تيمية أنّ عقيدة جلوس النبي ﷺ على العرش مع الله ينبغي أن تفهم في ظل عدم مماثلة جلوس الله تعالى لجلوس المخلوقين؛ يقول ابن تيمية: «وَإِذَا كَانَ قُعُودُ الْمَيِّتِ فِي قَبْرِهِ لَيْسَ هُوَ مِثْلَ قُعُودِ الْبَدَنِ فَمَا جَاءَتْ بِهِ الْآثَارُ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ لَفْظِ

---

(1) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج5، ص 237

(2) هذا الإسناد ضعيف، ولا يثبت عن مجاهد هذا القول، ففيه: لَيْث بن أبي سليم بن زنيم، قال عنه الحافظ ابن حجر: «صَدُوق، اخْتَلَط أخيرًا، وَلم يتَمَيَّز حَدِيثه فَترك». انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر، ص 464

(3) هكذا في الأصل، والصواب منكرٌ؛ لأنّه خبر إنّ.

(4) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج4، ص 374

" الْقُعُودِ وَالْجُلُوسِ " فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى كَحَدِيثِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رضي الله عنه وَحَدِيثِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه وَغَيْرِهِمَا أَوْلَى أَنْ لَا يُمَاثِلَ صِفَاتِ أَجْسَامِ الْعِبَادِ».(1)

وهذا النص يتعارض مع النص الثاني الذي يرى فيه أنّه لا يوجد في عقيدة الجلوس نص مرفوع صحيح، بل كلها موضوعة، وهنا يستشهد بحديثي جعفر بن أبي طالب وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، ثمّ يرى أنّ الجلوس لا يماثل جلوس أجسام العباد!

ومن هذه النصوص الأربعة يتبين لنا أنّ ابن تيمية قائل بالجلوس على العرش في حق الله تعالى.

أمّا موقف أدعياء السلفيّة من عقيدة الجلوس فقد انقسموا إلى ثلاث فرق:

الفرقة الأولى: يرون أنّه لا يجوز أن يوصف الله تعالى بالجلوس؛ كالألباني الذي يقول: «ثبت في "الصحاح" أنّ المقام المحمود هو الشفاعة العامة الخاصة بنبينا ﷺ. قلتُ: وهذا هو الحق في تفسير المقام المحمود دون شك ولا ريب للأحاديث التي أشار إليها الذهبي رحمه الله تعالى, وهو الذي صححه الإمام ابن جرير في "تفسيره" ثمّ القرطبي وهو الذي لم يذكر الحافظ ابن كثير غيره, وساق الأحاديث المشار إليها. بل هو الثابت عند مجاهد نفسه من طريقين عنه عند ابن جرير. وذاك الأثر عنه ليس له طريق معتبر, فقد ذكر الذهبي أنّه روي عَنْ لَيْثِ بْنِ أَبِي سُلَيْمٍ وعطاء بن السائب وأبي يحيى القتات وجابر بن يزيد ". قلتُ: والأولان مختلطان والآخران ضعيفان بل الأخير متروك متهم. ولست أدري ما الذي منع الذهبي – عفا الله عنه – من الاستقرار على هذا القول, وعلى جزمه بأنّ هذا الأثر منكر كما تقدم عنه, فإنّه يتضمن نسبة القعود على العرش لله عزّ وجلّ, وهذا يستلزم نسبة الاستقرار عليه الله تعالى, وهذا مما لم يرد, فلا يجوز اعتقاده ونسبته إلى الله عزّ وجلّ».(2)

---

(1) نفس المصدر السابق، ج5، ص 527

(2) مختصر العلو للعلي الغفار للذهبي، محمد ناصر الدين الألباني، ص 16

الفرقة الثانية: ترددوا في إثبات الجلوس أو نفيه عن الله تعالى؛ كابن عثيمين الذي يقول: «فأمّا تفسير استواء الله تعالى على عرشه باستقراره عليه فهو مشهور عن السلف، نقله ابن القيم في النونية وغيره. وأمّا الجلوس والقعود فقد ذكره بعضهم، لكن في نفسي منه شيء».[1]

هذا التردد وعدم الوضوح أيضًا نجده عند الدكتور محمد سعيد القحطاني الذي يقول في موضع معلقًا على تفسير الاستواء بالجلوس: «أمّا القول بأنّ الاستواء لا يكون إلا بجلوس فليس هذا من مذهب السلف بل مذهب السلف بخلافه ... ومن هنا نقول: إنّ هذه العبارة أقرب إلى التجسيم وتشبيه الخالق بالمخلوق».[2]

ويقول في موضع آخر معلقًا على خبر: إذا جلس الرب عز وجل على الكرسيّ[3]: «نعم السلف لا ينكرون ذلك لأنّ الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ أمّا المبتدعة وأصحاب الكلام الذين لا يتخيلون في صفات الله إلا ما يليق بالبشر ثمّ يهربون إلى التأويل لهذا الخاطر».[4]

الفرقة الثالثة: فسّرت الاستواء بالجلوس؛ كسليمان بن سحمان الذي يقول: «وهذا نص الأبيات التي أشار إليها ابن القيم رحمه الله تعالى من كلام الدارقطني رحمه الله تعالى:

حديث الشفاعة عن أحمد *** إلى أحمد المصطفى مسنده

وجاء حديث باقعاده *** على العرش أيضا فلا تجحده

---

(1) مجموع فتاوي ورسائل ابن عثيمين، ج1، ص 196

(2) هامش السنة لعبد الله بن أحمد، ج1، ص106 باختصار.

(3) والعجيب أنّ الدكتور محمد سعيد القحطاني قد ضعّف هذه الرواية، ثمّ علّق هذا التعليق الغريب، وإن دلّ فإنما يدل على استدلالهم بالضعيف في مسائل العقيدة، ثمّ يدّعون أنّها عقيدة السلف! انظر: هامش السنة لعبد الله بن أحمد، ج1، ص301

(4) هامش السنة لعبد الله بن أحمد، ج1، ص302

أمروا الحديث على وجهه ***ولا تدخلوا فيه ما يفسده
ولا تنكروا أنه قاعد *** ولا تنكروا أنه يُقعده

فإذا ثبت هذا عن أئمة أهل الإسلام، فلا عبرة بمن خالفهم من الطغام أشباه الأنعام».[1]

وكناصر بن حمد الفهد الذي يقول: «فالحاصل أنّ صفة القعود والجلوس كان السلف يذكرونها ولا ينكرونها؛ لأنّ هذا سبيل الصفات كلها فإنّها تثبت على ما يليق بالله سبحانه وتعالى».[2]

وكعبد العزيز الراجحي الذي يقول معلقًا على رواية: وهل يكونُ الاستواء إلا بجلوس:

«وهذا كلامٌ صحيح لا غبار عليه, نعم وهل يكون الاستواء إلا بجلوس وهذا من معاني الاستواء. فإنّ الاستواء في اللغة له عدّة معان, ويُعرفُ كلُّ معنى بحسب اللفظ, ومن سياق الآية, عرفنا أنّ المقصود بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ (طه: 5) أي على العرش علا وجلس, لكن على ما يليق بجلاله جلّ وعلا, لا نكيفُ ذلك ولا نؤوله ولا نعطله ولا نمثله».[3]

فأدعياء السلفيّة هنا مختلفون أشد الاختلاف؛ فمن قائل بأنّ اعتقاد أنّ الله تعالى جالس على العرش هو اعتقاد السلف الصالح، وما دام هو اعتقاد السلف الصالح فلا بدّ من اعتقاده، ومنهم متردد في اعتقاد جلوس الله تعالى على العرش، وما داموا مترددين في اعتقاده

---

(1) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق، سليمان بن سحمان، ص179، 180

(2) الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام، ناصر بن حمد بن حمين الفهد، ص 59، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 1999 م.

(3) قدوم كتائب الجهاد لغزو أهل الزندقة والإلحاد، عبد العزيز بن فيصل الراجحي، ص101، تقديم صالح الفوزان، دار الصميعي، الرياض، الأولى، 1998م.

فهم لا يجزمون بنفي أو إثبات، بل الأدهى أنّ من هؤلاء المترددين من يزعم[1] أنّ اعتقاد السلف هو تنزيه الله تعالى عن الجلوس، وأنّ اعتقاد الجلوس تجسيم للباري سبحانه وتشبيه له بالإنسان، ثمّ يدّعي في موقف آخر أنّ اعتقاد جلوس الله على العرش هو اعتقاد السلف الصالح وأنّ منكره هم أولئك المبتدعة، ولا يخلو هذا الموقف من اتباع الهوى، واللعب في موقف الجد؛ وإلا فما معنى أنّ تنزيه الله عن الجلوس هو مذهب السلف ومذهب المبتدعة في آن واحد؟ وما معنى أنّ الجلوس هو مذهب المجسمة والمشبهة والسلف في آن واحد؟!

أمّا الفريق الثالث فقد نزّه الله تعالى عن الجلوس؛ لأنّه يفضي إلى التجسيم والتشبيه. والحاصل أنّ القوم مختلفون، وعلى الرغم من اختلافهم يذهب كلّ فريق منهم إلى أنّ مذهبه هو مذهب السلف الصالح! والسلف الصالح من هذا الهراء براء، فالسلف الصالح قد نزّهو الله تعالى عن الجلوس، وأنّ من اعتقده في حق الله تعالى هم المجسمة.

موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من إثبات الثقل لله تعالى

ذكر الإمام ابن تيمية ما استشهد به الذين يثبتون الثقل لله تعالى فقال: «وأصحاب هذا القول فيستشهدون بما روي عن طائفة في تفسير قوله تعالى:﴿ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِن فَوۡقِهِنَّۚ ﴾ (الشورى: 5) قال عثمان بن سعيد في رده على الجهمية: ثنا عبد الله ابن صالح المصري، حدثني الليث وهو ابن سعد، حدثني خالد بن يزيد، عن سعيد بن أبي هلال أنّ زيد بن أسلم حدثه عن عطاء بن يسار، قال: أتى رجل كعبًا وهو في نفر فقال يا أبا إسحاق حدثني عن الجبار، فأعظم القوم قوله، فقال كعب: دعوا الرجل فإن كان جاهلاً تعلم، وإن كان عالما ازداد علمًا؛ ثمّ قال كعب: أخبرك أنّ الله خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن، ثمّ جعل ما بين كل سماءين كما بين السماء الدنيا والأرض، وكثفهن مثل ذلك، وجعل بين كل أرضين كما بين السماء الدنيا والأرض، وكثفهن مثل ذلك، ثمّ رفع العرش فاستوى عليه فما

(1) الدكتور محمد سعيد القحطاني.

في السموات سماء إلا لها أطيط كأطيط الرّحل العِلافي أول ما يرتحل من ثُقل الجبار فوقهن».[1]

ثمّ علّق ابن تيمية على هذا الأثر بقوله: «وهذا الأثر وإن كان في رواية كعب، فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب، ويحتمل أن يكون مما تلقاه عن الصحابة، ورواية أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا دافعها لا يصدقها ولا يكذبها، فهؤلاء الأئمة المذكورة في إسناده هم من أجلّ الأئمة، وقد حدّثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه من قوله: "من ثقل الجبار فوقهن" فلو كان هذا القول منكرًا في دين الإسلام عندهم لم يحدثوا به على هذا الوجه».[2]

ومن الواضح من هذا النص أنّ ابن تيمية يعتقد ثقل الله على العرش؛ فهو هنا يُقرر أنّ اعتقاد ثقل الله على العرش ليس منكرًا في دين الله؛ فقد روى الأئمة هذا الخبر ولم ينكروه.

أمّا موقف أدعياء السلفيّة من الثقل: فلم أجد من يثبته لله تعالى منهم بل ينكرون هذا؛ وقد حاول الدكتور أحمد معاذ حقي أحد محققي كتاب بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية الاعتذار عن ابن تيمية فقال معلقًا على هذا الأثر المروي عن كعب: «وهذا الأثر ضعيف؛ لأنّه عن كعب الأحبار، وفي سنده عبد الله بن صالح المصري صدوق كثير الغلط ثبت في كتابته، وكانت فيه غفلة، كما أنّ سعيد بن هلال كان قد اختلط، والمؤلف (أي ابن تيمية) ذكر هذا الأثر من باب الشواهد».[3]

ومن الواضح أنّ ابن تيمية لا يستنكر الثقل، ويزعم أنّه ليس منكرًا في دين الإسلام عندهم، وليس هذا من باب الشواهد، ثمّ إنّ الاستشهاد على عقيدة بعقيدة أخرى باطلة هو عمل لا يجوز؛ فكلام الدكتور لا يمت للحقيقة بصلة.

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج3، ص266 - 268

(2) نفس المصدر السابق، ج3، ص268

(3) هامش بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج3، ص268

وقد حاول بعض أدعياء السلفيّة تأويل مثل هذه الأخبار الباطلة وصرف ألفاظها عن ظاهرها المتبادر إلى الذهن منها؛ وقد صنع هذا الدكتور محمد بن خليفة التميمي فقال: «وأمّا ما ورد في الأثر من أنّ تشقق السموات إنّما هو من الثقل، فإن كان المقصود بالثقل ثقل من في السموات من الملائكة ومن فوق السموات كالعرش، فهذا يؤيده حديث النبي ﷺ: "أطت السماء، وحق لها أن تئط ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضعًا جبهته ساجدًا". وأمّا إذا كان المقصود ثقل الرحمن، فإنّ الوارد عن أهل التفسير كالطبريّ وابن كثير والقرطبيّ وغيرهم أنّ التشقق من عظمة الله وجلاله، وهذا ما ورد عن ابن عباس والضحاك وقتادة والسدي، وكعب الأحبار».[1]

فهو في هذا النص صرف ثقل الرحمن إلى ثقل عظمته وجلاله، ولا شك أنّ هذا تأويل؛ فقد صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر إلى الذهن من إضافة الثقل للرحمن؛ وهذا خروج عن منهجهم الذي يتمسك بظاهر اللفظ ويأبى التأويل، ولو كان هؤلاء متسقين مع منهجهم لما أوّل هنا، وصرف اللفظ عن ظاهره لاستحالته، وهذا ما يفعله أهل السنّة ولكنّهم يأبون إلا اتهامهم بالتجهم ويسيرون على منهجهم!

وما يهمنا في بحثنا هذا أنّ أدعياء السلفيّة استبشعوا عقيدة الثقل هذه؛ فمنهم من حاول التخفيف من اعتقاد ابن تيمية بها، ومنهم من صرف النصوص عن ظاهرها.

عقيدة الأطيط وموقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها

يطلق الأطيط كما يقول الإمام ابن حجر: «عَلَى كُلِّ صَوْتٍ نَشَأَ عَنْ ضغط»[2]، وقد اعتقد المجسمة أنّ العرش يئط من الثقل الواقع عليه من جلوس وقعود الله عليه – عياذًا بالله تعالى –، وقد قال الإمام ابن تيمية بأطيط العرش، وهذا ما نجده في نصوصه؛ فقد دافع عن رواية

(1) هامش كتاب العرش وما روي فيه لابن أبي شيبة، الدكتور محمد بن خليفة التميمي، ص338

(2) فتح الباري، الإمام ابن حجر، ج9، ص268

جبير بن مطعم الذي فيها: ويحك أتدري ما الله؟ إنّ عرشه على سمواته هكذا وقال بأصابعه مثل القبة عليه، وإنه لَيَئِطُّ به أَطِيطَ الرَّحْلِ بالرَّاكبِ.

فعلّق ابن تيمية على هذه الرواية قائلاً: «وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصارًا للجهميّة، وإن كان لا يفقه حقيقة قولهم وما فيه من التعطيل، أو استبشاعًا لما فيه من ذكر الأطيط كما فعل أبو القاسم المؤرّخ[1] ويحتجون بأنّه تفرّد به محمد بن إسحاق، عن يعقوب بن عتبة، عن جبير. ثمّ يقول بعضهم ولم يقل ابن إسحاق حدثني. فيحتمل أن يكون منقطعًا، وبعضهم يتعلل بكلام بعضهم في ابن إسحاق، مع أنّ هذا الحديث وأمثاله وفيما يشبهه في اللفظ والمعنى لم يزل متداولاً بين أهل العلم، خالفًا عن سالف، ولم يزل سلف الأمة وأئمتها يروون ذلك رواية مصدق به، راد به على من خالفه من الجهميّة، مُتَلَقين لذلك بالقبول، حتى قد رواه الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة في كتابه في التوحيد الذي اشترط فيه أنه لا يحتج فيه إلا بأحاديث الثقات المتصلة الإسناد».[2]

وهذا الكلام واضح فيه أنّ الإمام ابن تيمية يصحح هذا الحديث، ويحتج بما فيه، وينكر على من لم يعتقد بما فيه، إلاّ أنّه جاء بكلام خطابي لا يرفع ما في الحديث من ضعف؛ فمجرد رواية ابن خزيمة للحديث لا يدل على صحّته، ورواية الضعيف من قبل الرواة لا يدل على اعتقاده، ولا يوجد له دليل واحد على قبول السلف لهذا الحديث الضعيف.

أمّا مواقف أدعياء السلفيّة من الأطيط فقد انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: وهو القائل بالأطيط؛ كعبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب الذي يحتج بالحديث السابق الذي يتحدث عن الأطيط ويعقب عليه بقوله: «وهذا الحديث لا يستطيع سماعه الجهميّ، ولا يؤمن به إلا أهل السنّة والجماعة الذين عرفوا

(1) يعني الحافظ ابن عساكر

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج3، ص254 - 256

الله بصفات كماله، وعرفوا عظمته، وأنّه لا يليق به غير ما وصف به نفسه من استوائه على عرشه، ونزّهوه أن يستوي على ما لا يليق بكماله وقدسه من سائر مخلوقاته».[1]

فمن وجهة نظره أنّ كلّ من لم يؤمن بالأطيط فهو جهميّ لا يعرف كمال الله تعالى، وأنّه لا يدخل في عداد أهل السنة والجماعة! وأنّ الأطيط ناتج عن الاستواء على العرش.

ومن هذا الفريق أيضًا: الدكتور محمد خليل هرّاس الذي يقول: «الله فوق ذلك مستو على عرشه، وأنّ للعرش منه أطيطًا وهو صوت الرحل الجديد كأطيط الرحل لراكب عجلان أي مغذ في سيره. فالرسول ﷺ إنّما يذكر ذلك للأعرابي في مقام التعليم له بشأن الله عز وجل وعظمته تربية للمهابة في قلبه حين قال تلك القولة النكراء[2] التي أطلقت لسان رسول الله ﷺ بالتسبيح والثناء فدلّ هذا على أنّ التعظيم والتنزيه ليس بنفي الجهة والاستواء كما يدعي الجهميّة السفهاء».[3]

فمن ينكر الاستواء - من وجهة نظر الدكتور - بالكيفية التي يريدها ويفهمها يصبح عنده من الجهميّة السفهاء! وهي إحدى التطاولات الدائمة والمستمرّة التي يطلقونها على علماء أهل السنّة من أشاعرة وماتريديّة ومن وافقهم!

(1) عيون الرسائل والأجوبة على المسائل، عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب آل الشيخ، ت: 1293هـ، ج2، ص 546، تحقيق: حسين محمد بوا، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى 2000م.

(2) يشير إلى قول الرجل في الرواية: يا رسول الله نهكت الأنفس، وجاع العيال، وهلك المال؛ فاستسق لنا ربك فإنّا نستشفع بالله عليك وبك على الله.

(3) شرح القصيدة النونية، الدكتور محمد خليل هرّاس، ج1، ص278

ومن هذا الفريق أيضًا: الدكتور صالح الفوزان؛ الذي يقول: «وفي الحديث نفسه أخبر ﷺ أنّ العرش يئط من عظمة الله واستوائه عليه، كما يئط الرحل بالراكب، فكذلك العرش يئط من استواء الله، مع أنّ العرش أعظم المخلوقات، فدلّ على عظمة الله».(1)

ويتضح من هذا النص أنّ الأطيط إنّما هو من الثقل الواقع عليه، أو الحمل الضاغط عليه، ويؤكد هذا الدكتور الفوزان بأنّ العرش مع عظمه يئط من الثقل، وهذا تجسيم واضح لا يحتاج إلى تعليق.

الفريق الثاني: ويرى أنّ الأطيط لا يصح فيه نص، وبناء عليه لا يجب أن يكون عقيدة؛ ويمثله الدكتور محمد خليفة التميمي الذي يقول: «وأمّا مسألة الأطيط فإنّه لم يثبت في المسألة نص صحيح».(2)

امتلاء العرش بالذات وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة

ذهب المجسمة إلى أنّ الله تعالى جالس على العرش ويفضل من العرش مقدار أربع أصابع، وقد استدلوا على ذلك برواية عبد الله بن خليفة المنكرة التي ذكر فيها: «إِنَّهُ لِيَقْعُدُ عَلَيْهِ جَلَّ وَعَزَّ فَمَا يَفْضُلُ مِنْهُ إِلَّا قِيدُ أَرْبَعِ أَصَابِعَ»، وهي رواية لا تصح كما سبق في تخريجها.

وقد كان للإمام ابن تيمية موقف من متن هذه الرواية؛ فقد ذهب إلى تفسيرها مُنكِرًا أن يكون هناك فاضل في العرش؛ فالعرش ممتلئ بالذات لا يفضُل منه شيء، حتى ولو كان مقدار أربعة أصابع؛ لأنّ العرش في حال بقاء مساحة منه لم تكن الذات عليها، يكون العرش أعظم من الذات، وهو محال من وجهة نظره، وفي هذا يقول ابن تيمية: «حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَلِيفَةَ الْمَشْهُورُ الَّذِي يَرْوِي عَنْ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ، وَقَدْ رَوَاهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ

(1) التعليق المختصر على القصيدة النونية المسماة الكافية الشافية، الدكتور صالح الفوزان، ج2، ص 443، أشرف على طبعه: عبد السلام بن عبد السلام السليمان، الأولى 1424 هـ.

(2) هامش كتاب العرش وما روي فيه لابن أبي شيبة، الدكتور محمد بن خليفة التميمي، ص335

الْوَاحِدِ المقدسي فِي " مُخْتَارِهِ". وَطَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ تَرُدُّهُ لِاضْطِرَابِهِ كَمَا فَعَلَ ذَلِكَ أَبُو بَكْرٍ الْإِسْمَاعِيلِيُّ وَابْنُ الْجَوْزِيِّ وَغَيْرُهُمْ. لَكِنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ السُّنَّةِ قَبِلُوهُ. وَفِيهِ قَالَ: "إنَّ عَرْشَهُ أَوْ كُرْسِيَّهُ وَسِعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَإِنَّهُ يَجْلِسُ عَلَيْهِ فَمَا يَفْضُلُ مِنْهُ قَدْرُ أَرْبَعَةِ أَصَابِعَ أَوْ فَمَا يَفْضُلُ مِنْهُ إلَّا قَدْرُ أَرْبَعَةِ أَصَابِعَ وَإِنَّهُ لَيَئِطُّ بِهِ أَطِيطَ الرَّحْلِ الْجَدِيدِ بِرَاكِبِهِ" ... وَحَدِيثُ ابْنِ خَلِيفَةَ رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَد وَغَيْرُهُ مُخْتَصَرًا وَذَكَرَ أَنَّهُ حَدَّثَ بِهِ وَكِيعٌ. لَكِنْ كَثِيرٌ مِمَّنْ رَوَاهُ رَوَوْهُ بِقَوْلِهِ: "إنَّهُ مَا يَفْضُلُ مِنْهُ إلَّا أَرْبَعُ أَصَابِعَ" فَجَعَلَ الْعَرْشَ يَفْضُلُ مِنْهُ أَرْبَعُ أَصَابِعَ. وَاعْتَقَدَ الْقَاضِي وَابْنُ الزَّاغُونِي وَنَحْوُهُمَا صِحَّةَ هَذَا اللَّفْظَ فَأَمَرُّوهُ وَتَكَلَّمُوا عَلَى مَعْنَاهُ بِأَنَّ ذَلِكَ الْقَدْرَ لَا يَحْصُلُ عَلَيْهِ الِاسْتِوَاءُ. وَذُكِرَ عَنْ ابْنِ العايذ أَنَّهُ قَالَ: هُوَ مَوْضِعُ جُلُوسِ مُحَمَّدٍ ﷺ. وَالْحَدِيثُ قَدْ رَوَاهُ ابْنُ جَرِيرٍ الطبري فِي تَفْسِيرِهِ وَغَيْرُهُ وَلَفْظُهُ: "وَإِنَّهُ لَيَجْلِسُ عَلَيْهِ فَمَا يَفْضُلُ مِنْهُ قَدْرُ أَرْبَعِ أَصَابِعَ" بِالنَّفْيِ. فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْحَدِيثِ إلَّا اخْتِلَافُ الرِّوَايَتَيْنِ هَذِهِ تَنْفِي مَا أَثْبَتَتْ هَذِهِ. وَلَا يُمْكِنُ مَعَ ذَلِكَ الْجَزْمِ بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى ﷺ أَرَادَ الْإِثْبَاتَ وَأَنَّهُ يَفْضُلُ مِنْ الْعَرْشِ أَرْبَعُ أَصَابِعَ لَا يَسْتَوِي عَلَيْهَا الرَّبُّ. وَهَذَا مَعْنًى غَرِيبٌ لَيْسَ لَهُ قَطُّ شَاهِدٌ فِي شَيْءٍ مِنْ الرِّوَايَاتِ. بَلْ هُوَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْعَرْشُ أَعْظَمَ مِنْ الرَّبِّ وَأَكْبَرَ. وَهَذَا بَاطِلٌ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَلِلْعَقْلِ. وَيَقْتَضِي أَيْضًا: أَنَّهُ إنَّمَا عَرَفَ عَظَمَةَ الرَّبِّ بِتَعْظِيمِ الْعَرْشِ الْمَخْلُوقِ، وَقَدْ جَعَلَ الْعَرْشَ أَعْظَمَ مِنْهُ. فَمَا عَظُمَ الرَّبُّ إلَّا بِالْمُقَايَسَةِ بِمَخْلُوقِ وَهُوَ أَعْظَمُ مِنْ الرَّبِّ. وَهَذَا مَعْنًى فَاسِدٌ ... وَهَذَا وَغَيْرُهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الصَّوَابَ فِي رِوَايَتِهِ النَّفْيُ، وَأَنَّهُ ذَكَرَ عَظَمَةَ الْعَرْشِ وَأَنَّهُ مَعَ هَذِهِ الْعَظَمَةِ فَالرَّبُّ مُسْتَوٍ عَلَيْهِ كُلِّهِ لَا يَفْضُلُ مِنْهُ قَدْرُ أَرْبَعَةِ أَصَابِعَ. وَهَذِهِ غَايَةُ مَا يُقَدَّرُ بِهِ فِي الْمِسَاحَةِ مِنْ أَعْضَاءِ الْإِنْسَانِ ... فَبَيَّنَ الرَّسُولُ أَنَّهُ لَا يَفْضُلُ مِنْ الْعَرْشِ شَيْءٌ وَلَا هَذَا الْقَدْرُ الْيَسِيرُ الَّذِي هُوَ أَيْسَرُ مَا يُقَدَّرُ بِهِ وَهُوَ أَرْبَعُ أَصَابِعَ. وَهَذَا مَعْنًى صَحِيحٌ مُوَافِقٌ لِلُغَةِ الْعَرَبِ وَمُوَافِقٌ لِمَا دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ مُوَافِقٌ لِطَرِيقَةِ بَيَانِ الرَّسُولِ لَهُ شَوَاهِدُ. فَهُوَ الَّذِي يُجْزَمُ بِأَنَّهُ فِي الْحَدِيثِ. وَمَنْ قَالَ " مَا يَفْضُلُ إلَّا مِقْدَارَ أَرْبَعِ أَصَابِعَ " فَمَا فَهِمُوا هَذَا الْمَعْنَى

فَظَنُّوا أَنَّهُ اسْتَثْنَى فَاسْتَثْنَوْا فَغَلِطُوا. وَإِنَّمَا هُوَ تَوْكِيدٌ لِلنَّفْيِ وَتَحْقِيقٌ لِلنَّفْيِ الْعَامِّ. وَإِلَّا فَأَيُّ حِكْمَةٍ فِي كَوْنِ الْعَرْشِ يَبْقَى مِنْهُ قَدْرُ أَرْبَعِ أَصَابِعَ خَالِيَةٍ وَتِلْكَ الْأَصَابِعُ أَصَابِعُ مِنْ النَّاسِ وَالْمَفْهُومُ مِنْ هَذَا أَصَابِعُ الْإِنْسَانِ. فَمَا بَالُ هَذَا الْقَدْرُ الْيَسِيرُ لَمْ يَسْتَوِ الرَّبُّ عَلَيْهِ؟ وَالْعَرْشُ صَغِيرٌ فِي عَظَمَةِ اللَّهِ تَعَالَى».[1]

ونلاحظ هنا عدّة أمور:

أولاً: أنّ ابن تيمية ذكر أنّ أكثر أهل السنّة قبلوا هذه الرواية المنكرة، وأهل السنّة براء من قبول هذه الرواية اللّهمّ إن كان يقصد بأهل السنّة الحشويّة والمجسمة.

ثانيًا: أنّه لم ينكر ما في هذه الرواية من الجلوس على العرش ووجود الأطيط.

ثالثًا: أنّه أنكر على القاضي أبي يعلى الفرّاء وابن الزاغوني تفسير الرواية بأنّ هناك فراغًا فائضًا من العرش وهو الأربعة أصابع.

رابعًا: ذهب ابن تيمية إلى أنّ الاستواء على العرش يكون عليه كلّه بدون وجود أي فراغ؛ فقد قابل بين معنيين في هذه الرواية المنكرة أحدهما: يثبت مساحة أربعة أصابع فائضة من العرش، والثاني: ينفي وجود هذه المساحة الفائضة. فرجّح هو المعنى الثاني معللاً ذلك بأنّ الفائض من العرش يقتضي أن يكون العرش أعظم وأكبر من الله تعالى، وهو ما يأباه ابن تيمية، ومن هذه المقارنة يتضح لنا أنّ العظم الذي يتحدث عنه ابن تيمية هو العظم الحجميّ، والكِبر الماديّ، ومن يعتقد هذا لا بّد أن يعتقد أنّ الله تعالى جسم كبير يجلس على العرش ولا يوجد فائض ولا حتى مقدار أربعة أصابع من أصابع الإنسان تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج16، ص635 – 438 باختصار

هذا، وقد تابع بعض أدعياء السلفيّة ابن تيمية فيما ذهب إليه كالدكتور محمد بن خليفة التميمي الذي ردد كلام ابن تيمية بلفظه ومعناه موافقًا له فيما ذهب إليه.(1)

وقد ذهب إلى هذا الألباني أيضًا مع تضعيفه رواية عبد الله بن خليفة؛ فبعد أن نقل كلام ابن تيمية قال: «ثمّ أطال الكلام - ابن تيمية - في ترجيح رواية ابن جرير المخالفة النافية، وهي بلا شك أولى من حيث المعنى. ولكنّ الحديث عندي معلول بما ذكرنا من العلل، وهي تحيط بكل من الروايتين المثبتة والنافية؛ فلا فائدة تذكر من الإطالة».(2)

ولا أدري كيف يرجح كلام ابن تيمية الذي يتحدث فيه عن المساحة والعظم الحجميّ، أليس من الواجب أن يكون هذا الكلام منكرًا ؟ ألم يقل الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فكيف يكون كلام ابن تيمية أولى من حيث المعنى؟ أليس من الواجب وهو الذي ضّعف رواية ابن خليفة أن يضرب بكلام ابن تيمية عرض الحائط خاصّة لو عرفنا أنّ الألباني يرفض من الأحاديث ما كان ضعيفًا؟

والخلاصة، أنّ المعنى المقصود من الاستواء الذي يريده ابن تيمية مخالف لما كان عليه السلف الصالح؛ فقد أمسكوا عن الكلام عن معناه، وزجروا من تحدّث فيه.

ويمكن تلخيص أهمّ ما سبق عرضه في الآتي:

1- الاستواء في مفهوم ابن تيمية قديم بالنوع حادث بالأفراد، وهو ما يلزم عنه قدم العرش وهو باطل.

2- الاستواء في تفسير ابن تيمية يكون بحركة وهو ما لم يتحدث عنه السلف الصالح، والحركة لا تجوز على الله تعالى.

---

(1) انظر: هامش العرش، شمس الدين الذهبي، ج2، ص 151، 152، تحقيق الدكتور: محمد بن خليفة بن علي التميمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الثانية، 2003م.

(2) سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني، ج10، ص 730

3- وافق ابن تيمية المجسمة في تفسير الاستواء بالجلوس على العرش، ونقل عن بعض من أسماهم أهل الحديث أنّهم فسّروا الاستواء بالاستقرار ولم ينكره عليهم، لذا يكون ابن تيمية غير واضح في هذه المسألة.

4- انقسم أدعياء السلفيّة إلى فريقين في تفسير الاستواء بالاستقرار ما بين منكر له، وما بين من يزعم أنّ تفسير الاستواء بالاستقرار هو مذهب السلف الصالح.

5- وافق معظم أدعياء السلفيّة في تفسير الاستواء بالجلوس، ونسبوا ذلك إلى السلف الصالح.

6- لم يوافق الألباني في تفسير الاستواء بالجلوس، وقال: إنّه لا يجوز اعتقاده، ونسبته إلى الله تعالى.

7- تردّد بعض أدعياء السلفيّة في تفسير الاستواء بالجلوس كابن عثيمين، وارتبك آخرون كالدكتور محمد سعيد القحطاني.

8- رأى ابن تيمية أنّ اعتقاد ثقل الله تعالى على العرش ليس منكرًا في دين الله تعالى، وخالفه أدعياء السلفيّة في هذا، وقد حاول بعضهم الاعتذار عن ابن تيمية؛ فقال: إنّه ذكره من باب الاستشهاد وليس من باب التنظير لعقيدة، وقد حاول البعض الآخر تأويل الثقل بعظمة الله تعالى لا ثقل الذات.

9- وافق الإمام ابن تيمية المجسمة الذين قالوا بأطيط العرش من ثقل الله عليه، وقد تابع بعض أدعياء السلفيّة ابن تيمية في القول بالأطيط، وجعلوه من عقائد السلف، ومنهم من قال بأنّه لم يوجد نص صحيح في الأطيط ومن ثمّ فلا يجوز اعتقاده.

10- خالف ابن تيمية ابن الزاغوني وأبا يعلى الفرّاء وغيرهما من الحشويّة قولهم بعدم امتلاء العرش بالله، وأنّ هناك فائضًا بمقدار أربعة أصابع، وقال بأنّ العرش ممتلئ بالله تعالى ولا يفيض منه شيء ولو كان مقدار أربعة أصابع، وقد تبعه بعض أدعياء السلفيّة في هذا.

الصفة الثانية: النزول

زعم المجسمة أنّ الله تعالى ينزل نزولاً حسيًّا إلى سماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل، فمعنى النزول عندهم أي الهبوط من أعلى إلى أسفل، وقد استدلوا على ذلك ببعض الروايات الضعيفة التي نسبوها للنبي ﷺ ومنها:

1- ما جاء في كتاب السنة المنسوب لعبد الله بن أحمد عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ يُقَالُ لَهُ أَبُو الْخَطَّابِ أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْوِتْرِ فَقَالَ: " أُحِبُّ أَنْ أُوتِرَ نِصْفَ اللَّيْلِ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَهْبِطُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ: هَلْ مِنْ مُذْنِبٍ، هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ، هَلْ مِنْ دَاعٍ، حَتَّى إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ ارْتَفَعَ ".(1)

2- وما جاء في كتاب الرد على الجهميّة لابن منده عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا، وَلَهُ فِي كُلِّ سَمَاءٍ كُرْسِيٌّ، فَإِذَا نَزَلَ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا جَلَسَ عَلَى كُرْسِيِّهِ، ثُمَّ مَدَّ سَاعِدَيْهِ، فَيَقُولُ: مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ غَيْرَ عَادِمٍ وَلَا ظَلُومٍ، مَنْ ذَا الَّذِي يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ، مَنْ ذَا الَّذِي يَتُوبُ فَأَتُوبَ عَلَيْهِ. فَإِذَا كَانَ عِنْدَ الصُّبْحِ ارْتَفَعَ فَجَلَسَ عَلَى كُرْسِيِّهِ».(2)

3- وما جاء في كتاب الرد على الجهميّة لعثمان بن سعيد الدارمي عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، رضي الله عنه ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: " إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَنْزِلُ فِي ثَلَاثِ سَاعَاتٍ مِنَ اللَّيْلِ يَفْتَحُ الذِّكْرَ، فَيَنْظُرُ اللَّهُ فِي السَّاعَةِ الْأُولَى مِنْهُنَّ فِي الْكِتَابِ الَّذِي لَمْ يَرَهْ غَيْرُهُ، فَيَمْحُو مَا يَشَاءُ، وَيُثْبِتُ مَا يَشَاءُ، ثُمَّ يَنْزِلُ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ إِلَى جَنَّةِ عَدْنٍ، وَهِيَ دَارُهُ الَّتِي لَمْ تَرَهَا عَيْنٌ، وَلَمْ تَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، وَهِيَ مَسْكَنُهُ، وَلَا يَسْكُنُهَا مَعَهُ مِنْ بَنِي آدَمَ غَيْرُ ثَلَاثَةٍ: النَّبِيِّينَ، وَالصِّدِّيقِينَ،

(1) السنة، عبد الله بن أحمد، ج2، ص 476، وهو ضعيف؛ فيه ثُوَيْر بْنِ أَبِي فَاخِتَةَ، قال عنه الذهبي: واه. انظر: الكاشف، الذهبي، ج1، ص 286

(2) الرد على الجهمية، ابن منده، ص80، وهو ضعيف؛ فيه محفظ بن أبي توبة، ضعف الإمام أحمد أمره جدًا. انظر: ميزان الاعتدال، الذهبي، ج3، ص 444

وَالشُّهَدَاءِ، ثُمَّ يَقُولُ: طُوبَى لِمَنْ دَخَلَكِ، ثُمَّ يَنْزِلُ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِرُوحِهِ وَمَلَائِكَتِهِ، فَتَنْتَفِضُ، فَيَقُولُ: قَوْمِي بِعِزَّتِي ثُمَّ يَطْلُعُ إِلَى عِبَادِهِ، فَيَقُولُ: هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ أَغْفِرُ لَهُ؟ وَهَلْ مِنْ دَاعٍ أُجِيبُ؟ حَتَّى تَكُونَ صَلَاةُ الْفَجْرِ "، وَلِذَلِكَ يَقُولُ: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ۝٧٨﴾ (الإسراء: 78) يُشْهِدُهُ اللَّهُ وَمَلَائِكَةُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ".(1)

ونلاحظ هنا أنّ هذه الروايات الضعيفة فيها ألفاظ كـ (يهبط من السماء)، و(إذا نزل إلى السماء الدنيا جلس على كرسيه، ومدّ ساعديه)، و(ثُمَّ يَنْزِلُ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِرُوحِهِ وَمَلَائِكَتِهِ، فَتَنْتَفِضُ، فَيَقُولُ: قَوْمِي بِعِزَّتِي ثُمَّ يَطْلُعُ إِلَى عِبَادِهِ)، وهذه الألفاظ تُرسّخ المعنى الحسيّ للنزول، وهم يجعلون هذه الروايات الضعيفة هي التي تُفسر الروايات الصحيحة، علمًا بأنّ الروايات الصحيحة ليس فيها هذه الألفاظ كرواية البخاري ومسلم: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: " يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي، فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ".(2)

موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من النزول

يصوّر الإمام ابن تيمية مذهب السلف الصالح في النزول فيقول مرددًا ما روي عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى: «قال الخلال: أخبرني علي بن عيسى أنّ حنبلاً حدّثهم، قال: سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى "إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا"، أو "إِنَّ اللهَ يُرَى فِي الْقِيَامَةِ"، وما أشبه هذه الأحاديث، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى - أي لا نكيفها ولا نحرفها بالتأويل، فنقول: معناها كذا - ولا نرد منها شيئًا،

(1) الرد على الجهمية، الدارمي، ص 76، وهو ضعيف؛ فيه زِيَادَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ، وهو منكر الحديث. انظر: ميزان الاعتدال، الذهبي، ج2، ص 98، وقال الذهبي بعد إيراده هذا الخبر: «فهذه ألفاظ منكرة لم يأت بها غير زيادة». انظر: ميزان الاعتدال، نفس الجزء والصفحة.

(2) رواه البخاري، ك الجمعة، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل، ج2، ص53، ومسلم، ك صلاة المسافر، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل، ج1، ص521

ونعلم أنّ ما جاء به الرسول حق، إذا كان بأسانيد صحاح، ولا نرد على الله قوله، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حدّ ولا غاية، ليس كمثله شيء».[1]

فالسلف الصالح إذن، آمنوا بأنّ ما جاء في الأحاديث الصحيحة حق، آمنوا به وصدقوه، وفوضوا معناه إلى الله تعالى، مع التأكيد على تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث، والسؤال هل التزم الإمام ابن تيمية بمنهج الإمام أحمد الذي نقله وأقرّه أو لا؟

وللإجابة على هذا السؤال ننظر في كلام الإمام ابن تيمية عن النزول، فنرى أوّل ما نرى أنّ الإمام ابن تيمية حدّد معنى النزول فقال: «يُقَالُ: نَزَلَ الْعَسْكَرُ بِأَرْضِ كَذَا وَنَزَلَ الْقُفْلُ بِأَرْضِ كَذَا؛ لِنُزُولِهِمْ عَنْ الدَّوَابِّ. وَلَفْظُ النُّزُولِ كَلَفْظِ الْهُبُوطِ فَلَا يُسْتَعْمَلُ هَبَطَ إلَّا إذَا كَانَ مِنْ عُلُوٍّ إلَى سُفْلٍ».[2]

إذن، النزول عنده هبوط من علو إلى سفل، وتأكيدًا لهذا المعنى يقول: «لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ وَلَا فِي السُّنَّةِ لَفْظُ نُزُولٍ إلَّا وَفِيهِ مَعْنَى النُّزُولِ الْمَعْرُوفِ، وَهَذَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ نَزَلَ بِلُغَةِ الْعَرَبِ، وَلَا تَعْرِفُ الْعَرَبُ نُزُولًا إلَّا بِهَذَا الْمَعْنَى، وَلَوْ أُرِيدُ غَيْرُ هَذَا الْمَعْنَى لَكَانَ خِطَابًا بِغَيْرِ لُغَتِهَا، ثُمَّ هُوَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْمَعْرُوفِ لَهُ مَعْنًى فِي مَعْنًى آخَرَ بِلَا بَيَانٍ، وَهَذَا لَا يَجُوزُ».[3]

وإذا كان هذا هو المعنى الوحيد للنزول في نظر ابن تيمية فماذا كان موقفه من الآيات التي تتحدث عن نزول الحديد والأنعام؟

يرى ابن تيمية أنّه لا داعي لتأويلها، ومن أوّلها هم الجهميّة؛ يقول ابن تيمية: «وَلَفْظُ " النُّزُولِ " حَيْثُ ذُكِرَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَإِنَّ كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ فَسَّرُوا النُّزُولَ فِي مَوَاضِعَ مِنْ

(1) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج2، ص30، 31، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج2، ص 623

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج4، ص 348، والقفل هو العائد من السفر. انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص561

(3) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج12، ص 257

الْقُرْآنِ بِغَيْرِ مَا هُوَ مَعْنَاهُ الْمَعْرُوفُ لِاشْتِبَاهِ الْمَعْنَى فِي تِلْكَ الْمَوَاضِعِ وَصَارَ ذَلِكَ حُجَّةً لِمَنْ فَسَّرَ نُزُولَ الْقُرْآنِ بِتَفْسِيرِ أَهْلِ الْبِدَعِ. فَمِنْ الْجَهْمِيَّة مَنْ يَقُولُ: أَنْزَلَ بِمَعْنَى خَلَقَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ (الحديد: 25) أَوْ يَقُولُ: خَلَقَهُ فِي مَكَانٍ عَالٍ ثُمَّ أَنْزَلَهُ مِنْ ذَلِكَ الْمَكَانِ».[1]

أمّا معنى الإنزال فلا يكون إلا من علو إلى سفل؛ وبناء عليه يقول ابن تيمية: «فَالْحَدِيدُ يُنَزِّلُهُ اللَّهُ مِنْ مَعَادِنِهِ الَّتِي فِي الْجِبَالِ لِيَنْتَفِعَ بِهِ بَنُو آدَمَ وَقَالَ تَعَالَى:

﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ (الزمر: 6) وَهَذَا مِمَّا أَشْكَلَ أَيْضًا. فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: جَعَلَ وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: خَلَقَ لِكَوْنِهَا تُخْلَقُ مِنْ الْمَاءِ فَإِنَّ بِهِ يَكُونُ النَّبَاتُ الَّذِي يَنْزِلُ أَصْلُهُ مِنْ السَّمَاءِ وَهُوَ الْمَاءُ وَقَالَ قُطْرُبُ: جَعَلْنَاهُ نُزُلًا. وَلَا حَاجَةَ إلَى إخْرَاجِ اللَّفْظِ عَنْ مَعْنَاهُ الْمَعْرُوفِ لُغَةً؛ فَإِنَّ الْأَنْعَامَ تَنْزِلُ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِهَا وَمِنْ أَصْلَابِ آبَائِهَا تَأْتِي بُطُونَ أُمَّهَاتِهَا».[2]

وقد تابع أدعياء السلفيّة الإمام ابن تيمية في معنى النزول، وقد صرّح بعضهم بما صرّح به ابن أبي العز الحنفي حين قال: «والنزول المعقول عند جميع الأمم إنّما يكون من علو إلى سفل».[3]

وممّن قال هذه العبارة: الدكتور عبد الله الجبرين[4]، وحياة بن محمد بن جبريل.[1]

(1) نفس المصدر السابق، ج12، ص 246

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج12، ص 254

(3) شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي، ت: 792هـ، ج2، ص384، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، العاشرة، 1997م.

(4) تسهيل العقيدة الإسلامية، عبد الله الجبرين، ص107، دار العصيمي للنشر والتوزيع، الثانية.

وبناء على هذا الفهم فالمعنى الحسيّ للنزول هو المعنى المعقول عند هؤلاء، وغيره خارج عن المعقول.

وهذا الفهم لمعنى النزول مخالف للغة؛ لأنّه ليس كل نزول في اللغة يدل على الهبوط من علو إلى سفل؛ ومن ذلك عندما تقول: نزل بي ضيف أو عليّ ضيف، فليس معناه أنّه نزل عليك من أعلي؛ وقد سُمي الضيف نزيلاً؛ يقول الزمخشري: «نزل به ضيف ونزل عليه، وهو نزيله، وهم نزلاؤه أي ضيفه. قال الشاعر[2]:

نَزيلُ القومِ أعظَمُهم حُقوقًا وحقُّ اللهِ فِي حقِّ النَّزيلِ

وكنّا في نزالة فلان: في ضيافته، وهو حسن النزل والنزالة، وأعدّ لضيفه النّزل، وطعام ذو نزلٍ»[3].

وهذا كلّه من الاستخدام الحقيقيّ لمادة نزل وليس من الاستخدام المجازيّ. وقد أطلق العربيّ على داره التي يسكنها منزلاً؛ لأنّه يحل فيها، لا لأنّه ينزل فيها من علو.

إذن، ليس كلّ نزول يكون نزولاً من أعلى إلى أسفل، وعلى هذا فالأمر ليس كما ذهب إليه ابن تيمية ومن تبعه في رأيه.

وقد فسّر الطبري النزول في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَٰجٖ﴾ (الزمر: 6) بأنّه جعل قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: وجعل لكم من الأنعامِ ثمانية أزواج من الإبل

(1) الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة جمعًا ودراسة، حياة بن محمد بن جبريل، ج1، ص 331، والكتاب في أصله رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية بإشراف: الدكتور غالب علي العواجي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الأولى 2002م.

(2) لم يسم الزمخشري الشاعر، وكذلك لم يذكر اسمه ابن منظور في لسان العرب.

(3) أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، ت: 538هـ، ج2، ص 264، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1998م.

زوجين، ومن البقر زوجين، ومن الضأن اثنين، ومن المعْز اثنين».[1] والطبري غير متّهم عند ابن تيمية فهو يراه: «يَذْكُرُ مَقَالَاتِ السَّلَفِ بِالْأَسَانِيدِ الثَّابِتَةِ وَلَيْسَ فِيهِ بِدْعَةٌ وَلَا يَنْقُلُ عَنْ الْمُتَّهَمِينَ».[2] فهو تفسير سلفي بامتياز من وجهة نظر ابن تيمية.

وليس ما ذكره ابن تيمية في تفسير نزول الحديد هو الظاهر المتبادر إلى الذهن؛ فعندما نقول: إنّ الحديد ينزل. يتبادر إلى الذهن أنّه ينزل من السماء، وليس من معادنه من الجبال كما ذكر ابن تيمية، فمذهب ابن تيمية في عدم جواز التأويل ووجوب الأخذ بالظواهر يقتضي أن نرى الحديد ينزل من السماء؛ وقد بيّن ابن جهبل أنّ هذا هو الظاهر بقوله: «وَلم ير أحد قطّ قِطْعَة حَدِيد نازلة من السَّمَاء فِي الْهَوَاء».[3]

فتفسير ابن تيمية هو عين التأويل الذي نهى عنه؛ فلا يتبادر إلى الذهن أنّ إنزال الحديد والأنعام هو ما ذهب إليه.

النزول بالذات وخلو العرش عند ابن تيمية وأدعيّاء السلفيّة

النزول الذي يراه ابن تيمية هو ما يُعبر عنه بـ«نُزُولِهِ بِذَاتِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى»[4]، ويدّعي ابن عثيمين أنّ الصحابة مجمعون على أنّ الله ينزل بذاته فيقول: «وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على أنّ المراد: ينزل ربنا بذاته سبحانه وتعالى. والدليل على إجماعهم أنّه لم يرد عنهم ولو كلمةً واحدةً في أنّ المراد: ينزل شيء آخر غير الله، وهم يقرؤون هذا الحديث».[5]

---

(1) تفسير الطبري، ج21، ص256

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج13، ص385

(3) الحقائق الجلية في الرد على ابن تيمية فيما أورده في الفتوى الحموية، أحمد بن يحيى بن إسماعيل بن جهبل، ت733هـ، ص61، 62، تحقيق الأستاذ الدكتور طه حبيشي، مطبعة الفجر الجديد، 1987م.

(4) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص 373

(5) شرح العقيدة السفارينية، ابن عثيمين، ص 273

والتعبير بالنزول بالذات لم يرد في كلام رسول الله ﷺ فأين في الصحاح والسنن عبارة ينزل بذاته؟ وأين من كلام السلف الصالح عبارة ينزل بذاته؟ الحق أنّ هذه العبارة مبتدعة وليست من عبارات السلف؛ ولذلك يقول الذهبي رحمه الله: «وَننهَى عَنِ القَوْلِ: يَنْزِلُ بِذَاتِهِ، كما لاَ نَقُوْلُ: يَنْزِلُ بِعِلْمِهِ، بَلْ نَسكتُ، وَلاَ نَتفَاصَحُ عَلَى الرَّسُولِ ﷺ بِعبَارَاتٍ مُبْتَدَعَةٍ».(1)

فادعاء الإجماع على أنّ النزول بالذات ادعاء مردود؛ فهو لا دليل عليه، فضلاً عن أنّ السلف سكتوا عن مثل هذا ولم يتحدثوا فيه.

ثمّ يتطرق ابن تيمية إلى مسألة أخرى وهي عند النزول إلى السماء الدنيا هل يخلو العرش أو لا؟

يقول ابن تيمية: «ثُمَّ بَعْدَ هَذَا إذَا نَزَلَ هَلْ يَخْلُو مِنْهُ الْعَرْشُ أَوْ لَا يَخْلُو؟ " هَذِهِ مَسْأَلَةٌ أُخْرَى " تَكَلَّمَ فِيهَا أَهْلُ الْإِثْبَاتِ. فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لَا يَخْلُو مِنْهُ الْعَرْشُ وَنُقِلَ ذَلِكَ عَنْ الْإِمَامِ أَحْمَد بْنِ حَنْبَلٍ فِي رِسَالَتِهِ إلَى مُسَدَّدٍ وَعَنْ إسْحَاقَ بْنِ رَاهَوَيْه وَحَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ وَعُثْمَانَ بْنِ سَعِيدٍ الدارمي وَغَيْرِهِمْ. وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَ ذَلِكَ وَطَعَنَ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ وَقَالَ: رَاوِيهَا عَنْ أَحْمَد بْنِ حَنْبَلٍ مَجْهُولٌ لَا يُعْرَفُ».(2)

وقال في موضع آخر: «إنَّ أَهْلَ الْحَدِيثِ فِي هَذَا عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ: مِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ أَنْ يُقَالَ: يَخْلُو أَوْ لَا يَخْلُو كَمَا يَقُولُ ذَلِكَ الْحَافِظُ عَبْدُ الْغَنِيِّ وَغَيْرُهُ. وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: بَلْ يَخْلُو مِنْهُ الْعَرْشُ وَقَدْ صَنَّفَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ منده مُصَنَّفًا فِي الْإِنْكَارِ عَلَى مَنْ قَالَ: لَا يَخْلُو مِنْ الْعَرْشِ أَوْ لَا يَخْلُو مِنْهُ الْعَرْشُ ... وَالْقَوْلُ الثَّالِثُ - وَهُوَ الصَّوَابُ وَهُوَ الْمَأْثُورُ عَنْ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا - أَنَّهُ لَا يَزَالُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَلَا يَخْلُو الْعَرْشُ مِنْهُ».(3)

---

(1) سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج20، ص 331

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص 375

(3) نفس المصدر السابق، ج5، ص414، 415 باختصار.

وتأكيدًا لأنّ مذهب السلف هو النزول وعدم خلو العرش منه يقول: «وَالصَّوَابُ: قَوْلُ " السَّلَفِ ": أَنَّهُ يَنْزِلُ وَلَا يَخْلُو مِنْهُ الْعَرْشُ، وَرُوحُ الْعَبْدِ فِي بَدَنِهِ لَا تَزَالُ لَيْلًا وَنَهَارًا إلَى أَنْ يَمُوتَ، وَوَقْتُ النَّوْمِ تَعْرُجُ، وَقَدْ تَسْجُدُ تَحْتَ الْعَرْشِ وَهِيَ لَمْ تُفَارِقْ جَسَدَهُ».(1)

وقد ذكر ابن تيمية أثرين رويا عن إسحاق بن راهوية وحماد بن زيد ليؤكد ما ذهب إليه فقال: «وَقَالَ ابْنُ بَطَّةَ: وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ النَّجَّادُ ثَنَا أَحْمَد بْنُ عَلِيٍّ الْأَبَّارُ ثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ قَالَ: قَالَ إسْحَاقُ بْنُ رَاهَوَيْه: دَخَلْت عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاهِرٍ فَقَالَ: مَا هَذِهِ الْأَحَادِيثُ الَّتِي تَرْوُونَهَا قُلْت: أَيُّ شَيْءٍ أَصْلَحَ اللَّهُ الْأَمِيرَ؟ قَالَ: تَرْوُونَ أَنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ إلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا قُلْت: نَعَمْ رَوَاهَا الثِّقَاتُ الَّذِينَ يَرْوُونَ الْأَحْكَامَ. قَالَ: أَيَنْزِلُ وَيَدَعُ عَرْشَهُ؟ قَالَ: فَقُلْت: يَقْدِرُ أَنْ يَنْزِلَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَخْلُوَ الْعَرْشُ مِنْهُ. قَالَ: نَعَمْ. قُلْت: وَلِمَ تَتَكَلَّمُ فِي هَذَا وَقَدْ رَوَاهَا اللالكائي أَيْضًا بِإِسْنَادِ مُنْقَطِعٍ وَاللَّفْظُ مُخَالِفٌ لِهَذَا. وَهَذَا الْإِسْنَادُ أَصَحُّ وَهَذِهِ وَالَّتِي قَبْلَهَا حِكَايَتَانِ صَحِيحَتَانِ رُوَاتُهُمَا أَئِمَّةٌ ثِقَاتٌ. فَحَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ يَقُولُ: هُوَ فِي مَكَانِهِ يَقْرُبُ مِنْ خَلْقِهِ كَيْفَ شَاءَ فَأَثْبَتَ قُرْبَهُ إلَى خَلْقِهِ مَعَ كَوْنِهِ فَوْقَ عَرْشِهِ».(2)

واستدلّ ابن تيمية على أنّ هذا هو مذهب السلف بأدلّة منها:

1- يستدل ابن تيمية على عدم خلو العرش من الله عز وجل بأنّه لو خلا العرش من الله لاستلزم هذا أن يكون العرش أعلى من الله، وعلو الله ذاتي، فلا يعلوه شيء؛ ولذلك يقول: «وَلَا يَخْلُو الْعَرْشُ مِنْهُ مَعَ دُنُوِّهِ وَنُزُولِهِ إلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا وَلَا يَكُونُ الْعَرْشُ فَوْقَهُ. وَكَذَلِكَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ كَمَا جَاءَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ، وَلَيْسَ نُزُولُهُ كَنُزُولِ أَجْسَامِ بَنِي آدَمَ مِنْ السَّطْحِ إلَى الْأَرْضِ بِحَيْثُ يَبْقَى السَّقْفُ فَوْقَهُمْ بَلْ اللَّهُ مُنَزَّهٌ عَنْ ذَلِكَ».(3)

---

(1) نفس المصدر السابق، ج5، ص 132

(2) نفس المصدر السابق، ج5، ص 376، 377

(3) نفس المصدر السابق، ج5، ص415

2- أنّه تعالى لو خلا منه العرش ونزل إلى السماء الدنيا صار العرش فوقه، ولحصرته وأحاطت به السماوات، والله تعالى منزّه عن هذا؛ يقول ابن تيمية: «فَمَنْ هَذِهِ عَظَمَتُهُ كَيْفَ يَحْصُرُهُ مَخْلُوقٌ مِنْ الْمَخْلُوقَاتِ سَمَاءٌ أَوْ غَيْرُ سَمَاءٍ؟ حَتَّى يُقَالَ: إنَّهُ إذَا نَزَلَ إلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا صَارَ الْعَرْشُ فَوْقَهُ أَوْ يَصِيرُ شَيْءٌ مِنْ الْمَخْلُوقَاتِ يَحْصُرُهُ وَيُحِيطُ بِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى».[1]

وأقول لابن تيمية: وجلوس الله على العرش لا يفضل منه مقدار أربعة أصابع – حسب قولك – أليس هذا حصر للخالق فيما هو مخلوق لله تعالى؟

3- يلزم من القول بخلو العرش أن يخلو العرش منه أبدًا؛ لأنّ اختلاف المطالع يلزمه وجود ثلث الليل في بلاد متفرقة في كلّ أوقات اليوم؛ يقول ابن تيمية: «اخْتِلَافِ اللَّيْلِ فِي الْبِلَادِ يُبْطِلُ قَوْلَ مَنْ يَظُنُّ أَنَّهُ يَخْلُو مِنْهُ الْعَرْشُ، وَيَصِيرُ تَحْتَ الْعَرْشِ، أَوْ تَحْتَ السَّمَاءِ».[2]

ولنا مع هذا الكلام وقفة:

1- نسب ابن تيمية مذهب عدم خلو العرش من الله حال النزول إلى السلف الصالح، ولم يذكر إلا أثرين عن رجلين من السلف، وهما إسحاق بن راهويه وحمّاد بن زيد، وهذا لا يعطيه الحق أن ينسب هذا المعتقد للسلف لمجرد وجود رجلين من السلف قالا به، كما أنّه لا يُسلّم لابن تيمية أن يكون ذلك معتقدًا للرجلين؛ لأنّ الرواية التي رواها ابن بطة عن ابن راهويه رواها غيره بألفاظ ليس فيها خلو العرش أو عدم خلوه، ومن ذلك ما رواه الصابوني عن: «أبي بكر بن زكريا الشيباني قال: سمعت أبا حامد بن الشرقي يقول سمعت حمدان السلمي وأبا داود الخفاف يقولان: سمعنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول: قال لي الأمير عبد الله بن طاهر: يا أبا يعقوب! هذا الحديث الذي ترويه عن رسول الله ﷺ: "ينزل ربنا

(1) نفس المصدر السابق، ج5، ص 482

(2) نفس المصدر السابق، ج5، ص 478

كل ليلة إلى سماء الدنيا"، كيف ينزل؟ قال: قلتُ: أعز الله الأمير، لا يقال لأمر الرب كيف؟ إنّما ينزل بلا كيف».[1]

وقد ذكر هذه القصة بهذا اللفظ أيضًا ابن تيمية[2]، ولها ألفاظ أخرى كالتي ذكرها البيهقي في الأسماء والصفات وليس فيها خلو العرش أو عدم خلوه، وقال البيهقي عقبها: «إِنَّهُ كَانَ يَجْعَلُهُ نُزُولًا بِلَا كَيْفٍ، وَفِي ذَلِكَ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ كَانَ لَا يَعْتَقِدُ فِيهِ الِانْتِقَالَ وَالزَّوَالَ».[3]

وقد روى هذه القصة أيضًا الحافظ عبد الغني المقدسي وفيها: «قلت – أي إسحاق بن راهوية–: أعز الله الأمير، لا يقال لأمر الرب عز وجل كيف، إنّما ينزل بلا كيف».[4]

وقال المقدسي عقبها: «ومن قال يخلو العرش عند النزول أو لا يخلو فقد أتى بقول مبتدع ورأى مخترع».[5]

أمّا الرواية التي فيها لا يخلو منه العرش فهي من رواية أبي بكر النّجاد، وهو كما يقول الدارقطني: «قد حدث أَحْمَد بْن سلمان من كتاب غيره بما لم يكن فِي أصوله».[6]

---

(1) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، أبو عثمان بن إسماعيل الصابوني، ت: 449هـ، ص50، 51، تحقيق: أبو اليمين المنصوري، دار المنهاج، القاهرة، الأولى، 2003م. وهذا الإسناد صحيح كما قال محقق الكتاب هامش: ص51

(2) انظر: مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص 391، ودرء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج2، ص27

(3) الأسماء والصفات، البيهقي، ج2، ص 376

(4) الاقتصاد في الاعتقاد، تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي الجماعيلي الدمشقي الحنبلي، ت: 600هـ، ص 112، تحقيق الدكتور: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، الأولى، 1993م.

(5) الاقتصاد في الاعتقاد، المقدسي، ص 112

(6) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج5، ص309

ويعتذر له الخطيب البغدادي قائلاً: «كَانَ النجاد قد كف بصره فِي آخر عمره، فلعلّ بعض طلبة الحديث قرأ عَلَيْهِ ما ذكره الدَّارَقُطْنِيّ، والله أعلم».[1]

وفضلاً عن هذا فقد كان النجاد يتعصب لأقوال تجسيمية واهية؛ يقول الذهبي: «إِنَّ الْفَقِيه أَبَا بكر أَحْمد بن سُلَيْمَان النجاد المُحدّث قَالَ فِيمَا نَقله عَنهُ القَاضِي أَبُو يعلى الْفراء: لَو أَنَّ حَالفًا حلف بِالطَّلَاق ثَلَاثًا أَنّ الله يقْعد مُحَمَّدًا ﷺ على الْعَرْش واستفتاني لَقلت لَهُ: صدقت وبررت».[2]

ومن أجل هذا نسبه الحافظ الذهبي إلى الغلو واتباع الهوى؛ فقال: «فأبصر حفظك الله من الْهوى كَيفَ آل الغلو بِهَذَا الْمُحدّث إِلَى وجوب الْأَخْذ بأثر مُنكر».[3]

فالأثر الذي استدل به ابن تيمية لا يصح؛ لأنّه روي من طريق النجاد، والغريب أنّ الشيخ الألباني صحح هذا الأثر الذي يذكر عدم خلو العرش من الله حال النزول[4]، وهو الذي رفض غلو النجاد حين وافق الذهبي على أنّ الرجل يغلو في مثل هذه المسائل![5]

أمّا أثر حماد بن زيد فليس فيه أنّ النزول يكون بخلو العرش من ذات الله تعالى أو لا، بل مُراده كما يقول ابن رجب الحنبلي: «ومُراده: أنّ نزوله ليس هو انتقال من مكان إلى مكان كنزول المخلوقين».[6]

(1) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(2) العلو للعلي الغفار، الذهبي، ص171

(3) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(4) انظر تصحيح الألباني لهذا الأثر في مختصر العلو، ص192

(5) انظر: مختصر العلو، الألباني، ص234

(6) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن رجب الحنبلي، ج3، ص117، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، الأولى، 1996 م.

وعبارته أقرب إلى التأويل منها إلى التفويض؛ وهذا ما جعل الكوثري يحملها على معنى أنّه يفسر النزول بالإقبال على العباد.[1]

وهذا أيضًا ما جعل الذهبي ينتقد عبارة حمّاد بن زيد فقال: «قلت[2]: كان حق حماد أن يزجر السائل، ويقول: الله ورسولُه أعلم، فإنّ الخوض في هذا لا ينبغي، بل تمرّ الأحاديث كما جاءت، ولا يُعترض عليها».[3]

إذن؛ ليس عدم خلو العرش من الله حال النزول هو اعتقاد السلف الصالح كما ادّعى ابن تيمية.

2- استخدم ابن تيمية نفس أدلّة أهل السنة - التي نفوا بها النزول الحسي لله تعالى - في عدم خلو العرش من الله حال النزول، وهو ما يؤكد أن الإمام ابن تيمية فهم من النزول ما فهمه أهل السنة منه.

3- نزول الله تعالى وعدم خلو العرش منه كما يّدعي ابن تيمية يستلزم المحال بناء على أنّ النزول إلى السماء الدنيا وعدم مفارقة العرش معناه أنّه ينزل ولا ينزل في آن واحد وهو تناقض. وإذا كان الثلث الأخير من الليل باق في الأرض فمعناه أنّه نازل أبدًا، وهو أدعى لرفض النزول الحسي، لا أن ينزل طيلة اليوم وهو باق على العرش؛ إذ يلزم منه أنّه نازل وعال في وقت واحد، وهو تناقض، إنّ التخيل الوحيد في هذه الحالة أنّ الذات الإلهية تتمدد من العرش إلى السماء الدنيا، وهو ما يستلزم أن يكون الباري مركبًا متمددًا وهو محال.

هذا هو موقف الإمام ابن تيمية فماذا عن موقف أدعياء السلفيّة من مسألة خلو العرش من الله تعالى؟

(1) انظر: هامش السيف الصقيل، ص80

(2) أي الذهبي

(3) تاريخ الإسلام، الذهبي، ج4، ص1080

انقسم أدعياء السلفيّة في هذه المسألة، وتعددت آراؤهم إلى:

1- مناصرين لابن تيمية كالألباني[1]، والدكتور: عبد القادر بن محمد الغامدي الجعيدي في رسالته للماجستير[2]، والدكتور: أحمد بن عطية الغامدي.[3]

1- متوقفين في هذه المسألة فلا يقولون فيها بنفي ولا إثبات، بل ويزجرون من يسأل هذا السؤال كابن عثيمين الذي يقول: «ذهبت جماعة من العلماء رحمهم الله إلى التوقف، وقالوا: ما لنا ولهذا السؤال أصلاً. ولا ينبغي أن نورد هذا السؤال؛ لأنّنا لسنا أشدّ حرصًا على العلم بالله من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يسألوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن هذا، فنقول: هذا السؤال من أصله غير وارد، ونقول لمن أورده: أنت مبتدع ودعنا من هذا. وعندي أنّ هذه الطريقة أسلم طريقة؛ أن لا نسأل عن شيء لم يسأل عنه الصحابة رضي الله عنهم، وأن نلقم من سأل عنه حجرًا، فإذا قال قائل: أنا أريد المعقول، قلنا: اجعل عقلك في نفسك، وفكر في نفسك، أما في مثل هذا الأمر فلا تفكر فيه ما دام لم يأتك خبر عنه. وللأسف فإنّ بعض الناس يجادل ويقول: دعوني أتصور النزول حقيقة حتى أتبين هل خلا منه العرش أم لا؟، فنقول: سبحان الله! ألا يسعك ما وسع الصحابة رضي الله عنهم؟ اسكت واترك هذا الكلام الذي لم يقله الصحابة رضي الله عنهم للرسول ﷺ ، وهم أشد الناس حرصًا على العلم بالله، وأعلم الناس بالله».[4]

---

(1) انظر: مختصر العلو، الألباني، ص192، 193

(2) انظر: صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها، عبد القادر بن محمد الغامدي الجعيدي، ص293- 297، دار البيان الحديثة.

(3) انظر: هامش: الاقتصاد في الاعتقاد للمقدسي، ص 112

(4) شرح العقيدة السفارينية، ابن عثيمين، ص 275

وإلى هذا ذهب الشيخ عبد الرزاق عفيفي في فتاويه فعندما سُئل: «ما أرجح الأقوال في مسألة نزول الرب سبحانه وتعالى هل يخلو منه العرش أو لا يخلو أو نتوقف؟ وهل الراجح هو ما اختاره شيخ الإسلام أنّه سبحانه ينزل ولا يخلو منه العرش؟ قال: الصحيح أن نتوقف فنؤمن أنّه على عرشه ونؤمن أنّه ينزل، ولا نقول يخلو أو لا يخلو؛ لأنّه خوض في الكيفية».[1]

وما ينبغي أن نشير إليه أنّ ابن تيمية يرفض هذا التوقف ويُعد المتوقف جاهلاً: فيقول: «وَقَوْلُ الْمَسْئُولِ: هَذَا قَوْلٌ مُبْتَدَعٌ وَرَأْيٌ مُخْتَرَعٌ - حَيْدَةٌ مِنْهُ عَنْ الْجَوَابِ - يَدُلُّ عَلَى جَهْلِهِ بِالْجَوَابِ السَّدِيدِ».[2]

وخلاصة القول في هذه المسألة ما يأتي:

1- وافق ابن تيمية المجسمة في إثبات النزول الحسي، وخالفهم في عدم اعتماده على الأحاديث الضعيفة الواردة في النزول.

2- أنّ ما ذهب إليه السلف الصالح في النزول: هو الإيمان به، والتصديق بلا كيف، وقد حكى هذا ابن تيمية، ومع ذلك خالفهم هو وأدعياء السلفية.

3- ذهب ابن تيمية إلى أنّ كلّ نزول حسي من أعلى إلى أسفل، ووافقه أدعياء السلفيّة.

4- رفض ابن تيمية أيّ تأويل للنزول وتبعه أدعياء السلفيّة في هذا.

5- ذهب ابن تيمية إلى عدم خلو العرش من الله حال النزول، بينما انقسم أدعياء السلفيّة إلى فريقين: فريق موافق لابن تيمية، وفريق متوقف في هذا.

ولا يُخرج المتوقف من هؤلاء توقفه عن التجسيم قيد أنملة؛ لأنّه قائل بالنزول الحسيّ، والقول بالنزول الحسيّ تجسيم.

---

(1) فتاوي ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، ج1، ص162

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص 366

الفصل الثاني

الشُبه العقليّة وموقف ابن تيمية وأدعياء السلفيّة منها.

ويتكون من تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: شُبهة: كلّ موجودين لا بدّ أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا عنه بالجهة.

المبحث الثاني: شُبهة: إنّ الله تعالى مرئيّ والرؤية تقتضي المواجهة.

المبحث الثالث: شُبهة: رفع الأيدي إلى السماء في الدعاء دليل على كونه تعالى في جهة فوق.

لم يكن للمُجسمة والحشويّة إنتاج فكري عميق، فهم دائمًا يحُطون من شأن العقل، ويُقللون من دوره، وإذا تمّت مواجهتهم بحجّة عقليّة هربوا منها، متحججين بأنّه لا دور للعقل، وإنّما نأخذ بظاهر النص، ولذا كانوا – على مرّ التاريخ – سطحيين في تفكيرهم وفي إنتاجهم العقليّ؛ فلم يحفظ لنا التاريخ مناظرات فكريّة عميقة لهؤلاء المجسمة، ولم نر لهم كذلك مؤلفات فيها نظر عقليّ عميق، ويرجع هذا – من وجهة نظري – إلى تهافت مقالة التجسيم وعدم وقوفها أمام النظر العقليّ المتعمق؛ وقد وصفهم أئمتنا الأعلام بالأوباش والرعاع وذلك حين كتبوا محضرًا ووقع عليه الإمام أبو إسحاق الشيرازي والإمام أبو بكر الشاشي وجاء في هذا المحضر الذي رفع إلى نظام الملك: «إِنَّ جمَاعَة من الحشويّة والأوباش الرعاع المتوسمين بالحنبليّة أظهرُوا بِبَغْدَادَ من الْبدع الفظيعة، والمخازي الشنيعة، ما لم يتسمح بِهِ ملحد فضلاً عَن موحد، وَلَا تجوز بِهِ قَادِح فِي أصل الشَّرِيعَة وَلَا معطل، ونسبوا كلّ من ينزّه الْبَارِي تَعَالَى وَجل عَن النقائص والآفات، وينفي عَنهُ الْحُدُوث والتشبيهات، ويقدسه عَن الْحُلُول والزوال، ويعظمه عَن التَّغَيُّر من حَال إِلَى حَال، وَعَن حُلُوله فِي الْحَوَادِث وحدوث الْحَوَادِث فِيهِ إِلَى الْكفْر والطغيان ومنَافاة أهل الْحق وَالْإِيمَان».[1]

وقد كان للحشويّة محاولات من النظر العقليّ؛ فوجِدت لهم مجموعة من الشُبه العقليّة التي اعتمدوا عليها لإثبات التجسيم، وسوف أعرض – إن شاء الله تعالى – أهمّ هذه الشُبه التي اعتمدوا عليها، وهي ثلاث شبه، جعلتُ كلّ شبهة منها في مبحث مستقل، أعرض فيه شبهتهم، ثمّ أعرض أهمّ الردود عليها، وذكري للردود عليها راجع إلى أنّ الإمام ابن تيمية قد تعرّض لهذه الشُبه من خلال الردود عليها، وبعد ذكر موقف الإمام ابن تيمية، أنظر هل تأثّر أدعياء السلفيّة بابن تيمية أو لا؟ ومن ثمّ قسّمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

(1) تبيين كذب المفتري، ابن عساكر، ص235، 236

المبحث الأول: شُبهة: كلّ موجودين لا بدّ أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا عنه بالجهة.

المبحث الثاني: شُبهة: إنّ الله تعالى مرئيّ والرؤية تقتضي المواجهة.

المبحث الثالث: شُبهة: رفع الأيدي إلى السماء في الدعاء دليل على كونه تعالى في جهة فوق.

المبحث الأول

شُبهة: كلّ موجودين لا بدّ أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا عنه بالجهة.

وهذه الشبهة لمحمد بن الهيصم الكرّاميّ المجسم استخدمها في مناظرته مع الإمام ابن فورك كما ذكر هذا الإمام الرازي في أساس التقديس[1]، وهذه الشبهة عبارة عن ترقيع لدليل من أدلّة الإمام الأشعري ومن تبعه على جواز رؤية الله تعالى وقد ذكر هذا الإمام ابن تيمية عند تعليقه على هذه الشبهة؛ فقال: «وهذه الحجّة القياسية التي ذكرها (الرازي) عن ابن الهيصم هي مأخوذة من حجة أهل الإثبات في مسألة رؤية الله، وأنّهم كانوا يحتجون على جواز رؤية الله: بأنّ الله قادر على أن يرينا نفسه؛ لأنّه موجود وما لم تمكن رؤيته لا يكون إلا معدومًا».[2]

وملخص هذا الدليل في الرؤية: أنّ المُصحح للرؤية هو الوجود، فكلّ موجود يصح أن يُرى؛ لأنّنا نرى الجواهر والأعراض، فنرى الجواهر في صورة الأجسام المركبة منها. ونرى الأعراض في صورة الألوان وغيرها. والمعلل للرؤية إمّا الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يصلح علّة؛ لأنّه مسبوق بعدم، فلم يبق إلا الوجود، ومن ثمّ تصح رؤية الله تعالى؛ وفي هذا يقول صاحب المواقف وشارحه: «أَنّا نرى الْأَعْرَاض: كالألوان والأضواء وَغَيرهَا، وَهَذَا ظَاهر. ونرى الْجَوْهَر؛ لأَنّا نرى: الطول وَالْعرض. فقد ثَبت أَنّ صِحَة الرُّؤْيَة مُشْتَركَة بَين الْجَوْهَر وَالْعرض، وَهَذِه الصِّحَّة لَهَا عِلّة لتحققها عِنْد الْوُجُود وانتفائها عِنْد الْعَدَم، وَلَوْلَا تحقق أَمر حَال الْوُجُود غير مُتَحَقق حَال الْعَدَم لَكَانَ ذَلِك تَرْجِيحًا بِلَا مُرَجّح، وَهَذِه الْعلَّة لَابُدّ أَن تكون مُشْتَركَة بَين الْجَوْهَر وَالْعرض، وَإِلَّا لزم تَعْلِيل الْأَمر الْوَاحِد بالعلل الْمُخْتَلفَة، وَهُوَ غير جَائِز. ثمَّ نقُول هَذِه الْعلَّة الْمُشْتَركَة إِمَّا الْوُجُود أَو الْحُدُوث إِذْ لَا مُشْتَرك بَين الْجَوْهَر

(1) انظر: أساس التقديس، الإمام الرازي، ص133، 134

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص310، 311

وَالْعرض سواهُمَا، لَكِنّ الْحُدُوث لَا يصلح عِلّة؛ لِأَنَّهُ عبارَة عَن الْوُجُود مَعَ اعْتِبَار عدم سَابق، والعدم لَا يصلح أَن يكون جُزْء الْعلَّة، وَإِذا سقط الْعَدَم عَن دَرَجَة الِاعْتِبَار لم يبْق إِلَّا الْوُجُود، فَإِذن هِيَ الْوُجُود، وَأَنّه مُشْتَرك بَينهمَا وَبَين الْوَاجِب، فَعَلَيهِ صِحَة الرُّؤْيَة متحققة فِي حق الله تَعَالَى فَيتَحَقَّق صِحَة الرُّؤْيَة، وَهُوَ الْمَطْلُوب».[1]

فابن الهيصم غير قادر على إنشاء شبهة على مُدّعاه ابتداء، فاستعار دليلاً من أدلّة بعض الأشاعرة على رؤية الله تعالى، فزعم أنّ كلّ موجودين لا بدّ أن يكونا متباينين بالجهة، فهذا في جهة العلو ومقابله في جهة السفل، وإمّا أن يكون أحد الموجودين ساريًا في الآخر، كالولد في بطن أمّه أو الأعراض القائمة بالجواهر، ولمّا كان الله تعالى غير حال في العالم، وجب أن يكون الله والعالم متباينين في الجهة، فالله في جهة العلو لأنّها أشرف الجهات.

هذا هو ترقيع ابن الهيصم لدليل بعض الأشاعرة، ومن سوء حظه أنّ الأشاعرة أنفسهم هم من ضعّف هذا الدليل الذي قال به البعض على جواز رؤية الله تعالى[2]؛ قال السيد الشريف الجرجاني بعد أن ذكر الاعتراضات على هذا الدليل والجواب عنها: «وَفِي هَذَا الترويج تكلفات أخر يطلعك عَلَيْهَا أدنى تَأمل، فَإِذن الأولى مَا قد قيل من أَنّ التعويل فِي هَذِه الْمَسْأَلَة على الدَّلِيل الْعقلِيّ مُتَعَذر، فلنذهب إِلَى مَا اخْتَارَهُ الشَّيْخ أَبُو مَنْصُور الماتريدي من التَّمَسُّك بالظواهر النقلية».[3]

(1) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج8، ص137- 139 باختصار.

(2) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ج1، ص 511، ونهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، ص361، حرره وصححه: ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، الأولى، 2009م.

(3) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج8، ص144

فالأشاعرة إذن، لم يُعولوا على هذا الدليل، فهو ضعيف عندهم لا يصح الاستدلال به على رؤية الله تعالى، وهم بنقدهم لهذا الدليل الذي قال به الإمام الأشعري يثبتون أنّهم لا يُقدّسون أشخاصًا، وإنّما إذا صح الدليل اتبعوه، وإذا لم يصح نقدوه.

وفحوى الشُبهة التي تمسك بها ابن الهيصم كالتالي:

الْعَالَم مَوْجُود، والله تعالى مَوْجُود، ووجود الله تعالى ووجود العالم لا يخلو: إمّا أن يكون العالم حالاً في الله تعالى أو الله حال فيه. وكلاهما باطل.

وإمّا أن يكون الله والعالم متباينين، والتباين لا يكون إلا بالجهة، فالعالم لا بدّ أن يكون في الجهة المقابلة لله تعالى، كشأن أي موجودين متقابلين، فهذا يكون في اليمين والآخر يكون في الشمال، ولمّا كانت جهة الفوق أشرف الجهات وجب أن يكون الله تعالى فيها.

وفي تقرير هذه الشُبهة ذهب ابن الهيصم إلى قياس الغائب على الشاهد؛ فزعم أنّنا نرى في الشاهد كلّ موجودين لا بدّ أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو مباينًا عنه بالجهة، وعلّة هذا الحكم إمّا الحدوث أو الوجود، إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، والحدوث لا يصح أن يكون علّة للحكم؛ لأنّ الحدوث مسبوق بعدم، والعدم لا يصلح أن يكون جزءًا للعلّة؛ لأنّه لا شيء، إذن لم يبق إلا الوجود، فهو علّة الحكم، وما دام الباري موجودًا فلا بدّ إمّا أن يكون ساريًا في العالم حالاً فيه أو مباينًا له بالجهة، ولمّا كان سريان الله في العالم وحلوله فيه باطل، وجب أن يكون الله تعالى في جهة الفوق لأنّها أشرف الجهات، وفي هذا يقول الرازي حاكيًا تقرير ابن الهيصم لهذه الشُبهة: «لَا شكّ أَنّ كل موجودين فِي الشَّاهِد، فأحدهما لَابُدّ وَأَن يكون محايثًا للْآخر، أَو مباينًا عَنهُ بالجهة، وَكَون كل موجودين فِي الشَّاهِد كَذَلِك، إِمَّا أَن يكون لخُصُوص كَونه جوهرًا أَو لخُصُوص كَونه عرضًا أَو لأمر مُشْتَرك بَين الْجَوْهَر وَالْعرض. وَذَلِكَ الْمُشْتَرك إِمَّا الْحُدُوث أَو الْوُجُود. وَالْكل بَاطِل سوى الْوُجُود، فَوَجَبَ أَن

تكون الْعلَّة لهَذَا الحكم هُوَ الْوُجُود، والباري تَعَالَى مَوْجُود، فَوَجَبَ الْجَزْم بِأَنَّهُ تَعَالَى إِمَّا أَن يكون محايثًا للْعَالم أَو مباينًا عَنهُ بالجهة». [1]

إذن، فإنّ المجسم لا يمكن أن يتصور موجودًا إلا ساريًا في العالم، أو مباينًا عنه بالجهة؛ ولذلك يقول الإمام الرازي: «فالحاصل: أنّ المجسم لا يمكنه أن يعقل كونه تعالى مباينًا للعالم إلا بالحيز والجهة». [2]

والجواب على هذه الشبهة يتلخص في التالي:

1- إذا كان الله تعالى مباينًا عن العالم بالجهة، فهل يستلزم الوجود الجهة أو لا؟ فإن قالوا: نعم تستلزمه وابن تيمية ممن يقول بهذا التلازم كما سيأتي. لزمهم أن تكون الجهة قديمة وهو باطل؛ لأنّه لا قديم إلا الله تعالى. وإن قالوا: لا. كان الله مُنزّهًا عن الجهة؛ لأنّه لو لم يكن في جهة ثمّ كان لزم التغير في ذات الله تعالى، وكلّ متغير حادث، والله تعالى منزه عن الحدوث.

2- هذه الشبهة تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وهو باطل.

3- لا يوجد دليل على صحة حصر علّة الحكم بالسريان في العالم أو المباينة له بالجهة، ولذا يقول الرازي: «السُّؤَال الرَّابِع: لم قُلْتُمْ: إنّه لَا بُدّ من تَعْلِيله، إِمَّا بالحدوث وَإِمَّا بالوجود؟ وَمَا الدَّلِيل على هَذَا الْحصْر؟ وأقصى مَا فِي الْبَاب أَن يُقَال: سبرنا وبحثنا فَلم نجد قسمًا آخر، إِلَّا أَنَّا بَيّنا فِي الْكتب المطولة: أَنّ عدم الوجدان لَا يدل على عدم الْوُجُود، وشرحنا أَنّ هَذَا السُّؤَال هَادِم لكل دَلِيل مَبْنِيّ على تقسيمات منتشرة، غير منحصرة بَين النَّفْي

(1) أساس التقديس، الإمام الرازي، ص134

(2) المطالب العالية من العلم الإلهيّ، الإمام فخر الدّين الرازي، ج2، ص 19، تحقيق الدّكتور: أحمد حجازي السّقا، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى 1987م.

وَالْإِثْبَات». [1]

4- يمكن إبطال هذه الشبهة عن طريق القول بأنّ كلّ موجودين في الشاهد إمّا حجم أو قائم بحجم، فلم لا يكون الغائب إمّا حجم أو قائم بحجم؟ وهذا باطل، وفي هذا يقول الرازي: «كلّ مَوْجُود فِي الشَّاهِد: فَهُوَ إِمَّا حجم، وَإِمَّا قَائِم بالحجم. ثمَّ نذْكر التَّقْسِيم إِلَى آخِره، حَتَّى يلْزم أَن يكون الْبَارِي تَعَالَى إِمَّا حجماً، وَإِمَّا قَائِمًا بالحجم، وَالْقَوْم لَا يَقُولُونَ بذَلِك». [2]

5- ويمكن أيضًا نقض هذه الشبهة بأنّ نقول: إنّ المباين بالجهة إمّا أن يكون عرضًا، أو جسمًا مُركبًا مُحتاجًا، أو جوهرًا فردًا؛ لأنّ الموجودات المُشاهدة محصورة في هذه الثلاثة، وكون الله أحدهما باطل؛ يقول الرازي: «الثَّالِث: كلّ موجودين فِي الشَّاهِد، فَإِنَّهُ يجب أَن يكون أَحدهمَا محايثًا للْآخر، أَو مباينًا عَنهُ بالجهة. والمباين بالجهة لَا بُدّ وَأَن يكون جوهرًا فَردًا، أَو يكون مركبًا من الْجَوَاهِر، وَكَون كل مَوْجُود فِي الشَّاهِد على أحد هَذِه الْأَقْسَام الثَّلَاثَة - أَعنِي: كَونه عرضًا أَو جوهرًا فَردًا، أَو جسمًا مؤتلفًا - لَا بُدّ وان يكون مُعَللاً بالوجود، فَوَجَبَ أَن يكون الْبَارِي تَعَالَى على أحد هَذِه الْأَقْسَام الثَّلَاثَة. وَالْقَوْم يُنكرُونَ ذَلِك؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى عِنْدهم لَيْسَ بِعرْض، وَلَا بجوهر، وَلَا بجسم مؤتلف مركب من الْأَجْزَاء والأبعاض». [3]

موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من شُبهة ابن الهيصم

بعدما ذكر الإمام ابن تيمية ردود الإمام الرازي على هذه الشُبهة انحاز إلى محمد بن الهيصم، وأطال في الدفاع عن هذه الشُبهة؛ حتى إنّه كتب ما يزيد على تسعين صفحة في كتابه بيان تلبيس الجهمية، ولذا سأقسم دفاعه إلى عدّة محاور:

(1) أساس التقديس، الرازي، ص140

(2) نفس المصدر السابق، ص145

(3) نفس المصدر السابق، ص145

أولاً: **ادّعى الإمام ابن تيمية أنّ الإمام ابن فورك كان يثبت أنّ الله تعالى موجود فوق العرش وجودًا حسيًّا**؛ فقال: «المعروف عن أبي بكر بن فورك هو ما عليه الأشعريّ وأئمة أصحابه من إثبات أنّ الله فوق العرش كما ذكر ذلك في غير موضع من كتبه».[1]

وإذا كان ابن فورك موافقًا للكرّاميّة في إثبات وجود الله الحسيّ على العرش فما هو الداعي للمناظرة بينه وبين ابن الهيصم؟

يرى ابن تيمية أنّ نقطة الخلاف بين ابن فورك وابن الهيصم هي إنّ ابن فورك لا يرى التلازم بين التحيز والجسميّة والتركيب؛ فليس كلّ متحيز جسم مركب، فالله تعالى مُتحيز عند ابن فورك كما يدّعي ابن تيمية إلا أنّه ليس بجسم، أمّا ابن الهيصم فيرى أنّه يلزم من كونه تعالى متحيزًا أن يكون جسمًا فهو تعالى جسم لأنّه متحيز؛ يقول ابن تيمية: «فإذا كان ابن فورك وسائر أئمة الأشعرية موافقين الكرّاميّة وغيرهم على أنّ الله عزّ وجلّ نفسه فوق العرش، وهم جميعًا متفقون على مخالفة المعتزلة الذين ينفون ذلك ... وقد تنازع ابن فورك وأصحابه مع ابن الهيصم وأصحابه فإمّا أن يكون نزاعهم لفظيًّا أو معنويًّا، فإن كان لفظيًّا لم يكن ذلك منافيًّا لاتفاقهم من جهة المعنى، وإن كانت المعاني متفقة لم يضر اختلاف الألفاظ إلا إذا كان منهيًّا عنها في الشريعة.

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص276

وإن كان النزاع معنويًّا فهو أيضًا قسمان:

أحدهما: اختلاف تنوع بأن يكون هؤلاء يثبتون شيئًا لا ينفيه هؤلاء، وهؤلاء ينفون شيئًا لا يثبته هؤلاء.

فهذا أيضًا ليس باختلاف معلوم إلا إذا كان كل منهما يدفع ما يقوله الآخر من الحق، فإذا كان أحدهما يثبت حقًا، والآخر ينفي باطلاً كان على كل منهما أن يوافق الآخر، وإذا اختلفا كانا جميعًا مذمومين ... وإن كانا قد تنازعا حقيقيًّا هما فيه متناقضان على حقيقة التناقض بحيث أن يكون أحدهما ينفي ما أثبته الآخر، فهذا بعد اتفاقهم على إثبات أنّه فوق العرش فوق العالم، ومخالفتهم جميعًا للمعتزلة الذين سلك هذا الرازي وأمثاله مسلكهم في كتابه هذا التأسيس إنّما يكون بأن يقول المثبت: كونه فوق العرش يستلزم أن يكون في جهة، أو يكون متحيزًا، أو أن يكون منقسمًا ونحو ذلك.

ويقول الثاني: كونه على العرش لا يستلزم ذلك، بل يجوز أن يكون على العرش ولا يكون جسمًا.

وهذا الثاني قول الأشعرية. فالخلاف بينهم وبين الأشعرية أنّه إذا كان على العرش هل يستلزم ذلك أن يكون جسمًا أو لا يستلزم ذلك؟ فإن كان هذا هو الخلاف المحقق بين ابن فورك وأصحابه، وبين ابن الهيصم وأصحابه ... وإن كان الصواب مع ابن الهيصم وهو أنّ كونه فوق العرش يستلزم أن يكون جسمًا وهذا هو الذي يقوله هذا المؤسس وأمثاله من الأشعريّة المتأخرين وهو الذي يقوله المعتزلة والفلاسفة والجهميّة وأمثالهم فيكون هذا المؤسس، وهؤلاء كلهم متفقون على أنّ الصواب في المناظرة كان لابن الهيصم دون ابن فورك».[1]

---

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص 294- 297 باختصار.

ويؤكد ابن تيمية على أنّ الصواب في هذه المسألة للكرّاميّة؛ فيقول: «ولم يثبت خطأ الكرّاميّة المنازعين لهم في قولهم: إنّه على العرش. لا على قول الأولين المثبتين العلو ولا على قول الآخرين الملازمين بين العلو والجسم: ظهر أنّ الكرّاميّة المنازعين الأشعريّة في مسألة العلو والجسم أقرب إلى الصواب منهم».(1)

ويحصر ابن تيمية الخلاف بينه وبين الكرّاميّة في تصريحهم بإطلاق لفظ الجسم على الله تعالى؛ وهو لا يطلق لفظ الجسم على الله تعالى ولا ينفيه أيضًا؛ ولذلك يقول: «الصواب في المناظرة كان لابن الهيصم دون ابن فورك، ومعلوم أنّ أهل الإثبات الذين يقولون: هو على العرش، ولا يتكلمون في الجسم بنفي ولا إثبات».(2)

وهو مع هذا لا يُبدعهم في هذه المسألة، وإنّما هم مبتدعة في باب آخر؛ يقول ابن تيمية: «والله اعلم بحقيقة ما قاله ابن الهيصم وما نقله هذا عنه، لكن نحن نتكلم على ما وجدناه، مع العلم بأنّ الكرامية فيهم نوع بدعة في مسألة الإيمان وغيرها، كما في الأشعريّة أيضًا بدعة».(3)

يظهر هنا جليًّا أنّ ابن تيمية لا يعارض ابن الهيصم في إثبات التحيز والتركيب في ذات الله تعالى؛ فهو يرى أنّ الصواب مع ابن الهيصم في إثبات التلازم بين التحيز والتركيب والجسميّة، فكلّ متحيز جسم، ويختلف ابن تيمية مع ابن الهيصم في أنّ ابن تيمية لا يقول إنّه تعالى جسم أو ليس بجسم؛ لأنّ إثبات اللفظ ونفيه بدعة. وإذا ما رأى ابن تيمية أنّ الصواب مع ابن الهيصم في التلازم بين التحيز والجسميّة فقد أثبت معنى الجسم لله تعالى.

(1) نفس المصدر السابق، ج4، ص 299

(2) نفس المصدر السابق، ج4، ص 297

(3) نفس المصدر السابق، ج4، ص 308

ودعوى ابن تيمية أنّ الانتصار في المناظرة لابن الهيصم دعوى مردودة؛ لأنّه من المستبعد أن ينتصر ابن الهيصم مع ضحالة علمه أمام الإمام ابن فورك وهو الجهبذ العلاّمة؛ فضلاً عن اعتراف ابن تيمية بقلّة المعلومات عن المناظرة، فكيف يجزم بانتصار ابن الهيصم؟!

وأيضًا دعوى أنّ ابن فورك ومتقدمي الأشاعرة كانوا يرون أنّ الله تعالى موجود فوق العرش فوقية حسيّة دعوى مردودة؛ لأنّ ابن فورك يصرح بنفي الفوقيّة المكانيّة الحسيّة ويقول بفوقيّة القهر والسلطة والغلبة؛ وفي هذا يقول: «اعْلَم أَنَّا إِذا قُلْنَا: إِنّ الله عزّ وَجلّ فَوق مَا خلق، لم يرجع بِهِ إِلَى فوقية الْمَكَان والارتفاع على الْأَمْكِنَة بالمسافة والإشراف عَلَيْهَا بالمماسة لشَيْء مِنْهَا، بل قَوْلنَا: إِنَّه فَوْقهَا يحْتَمل وَجْهَيْن: أَحدهمَا: أَنّه يُرَاد بِهِ أَنّه قاهر لَهَا مستول عَلَيْهَا إِثْبَاتًا؛ لإحاطة قدرته بهَا، وشمول قهره لَهَا، وَكَونهَا تَحت تَدْبيره، جَارِيَة على حسب علمه ومشيئته.

وَالْوَجْه الثَّانِي: أَن يُرَاد أَنّه فَوْقهَا على معنى أَنّه مباين لَهَا بِالصّفةِ والنعت، وَأَنّ مَا يجوز على المحدثات من الْعَيْب، وَالنَّقْص، وَالْعجز، والآفة، وَالْحَاجة، لَا يَصح شَيْء من ذَلِك عَلَيْهِ، ولا يجوز وَصفه بِهِ، وَهَذَا أَيْضا مُتَعَارَف فِي اللُّغَة أَن يُقَال: فلَان فَوق فلَان وَيُرَاد بذلك رفْعَة الْمرتبَة والمنزلة وَالله عزّ وَجلّ فَوق خلقه على الْوَجْهَيْنِ جَمِيعًا.

وَإِنَّمَا يمْتَنع الْوَجْه الثَّالِث: وَهُوَ أَن يكون على معنى التحيز فِي جِهَة الاختصاص ببقعه دون بقْعَة».(1)

وهذا الكلام قطعيّ الدلالة على أنّ ابن فورك ينزه الله تعالى عن المكان والتحيز، وبناء عليه يكون كلام ابن تيمية بأنّ الخلاف بين ابن فورك وابن الهيصم في التلازم بين التحيز والجسميّة باطلاً؛ والصحيح أنّ الخلاف بينهما قائم على أنّ المتحيز جسم، فيثبت ذلك ابن الهيصم وينفيه ابن فورك، لا أنّ ابن فورك يثبت التحيز وينفي الجسميّة كما يدّعي ابن تيمية.

---

(1) مشكل الحديث وبيانه، ابن فورك، ص173، 174

ثانيًا: **ادّعى الإمام ابن تيمية أنّه لا يوجد موجود في الخارج ليس بجهة، فتقسيم الوجود إلى المباين للعالم والساري فيه هو ما عليه جماهير الخلائق**؛ وما دام إجماع الخلائق على هذا التقسيم والحصر فلا تجوز معارضتهم، يقول ابن تيمية: «جَمَاهِيرُ الْخَلَائِقِ مِنْ مُثْبِتَةِ عُلُوِّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَمِنْ نفاة ذَلِكَ عَلَى اخْتِلَافِ أَصْنَافِهِمْ يَقُولُونَ: بِإِثْبَاتِ هَذَا التَّقْسِيمِ وَالْحَصْرِ».[1]

وبما أنّ جماهير الخلائق على هذا على صحّة هذا التقسيم؛ فإنّهم مع ابن الهيصم، وفي هذا يقول ابن تيمية: «جماهير الخلائق من مثبتة الصفات ونفاتها مع ابن الهيصم».[2]

ويرى ابن تيمية أنّ تقسيم الموجود إلى مباين ومحايث ولا مباين ولا محايث لا له وجود إلا في الذهن وليس له وجود خارجيّ؛ يقول ابن تيمية: «مَعْلُومٌ أَنَّ مِثْلَ ذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَى إمْكَانِ ذَلِكَ فِي الْخَارِجِ، فَلَيْسَ كُلُّ مَا فَرَضَهُ الذِّهْنُ مِنْ الْأَقْسَامِ وَالتَّقْدِيرَاتِ فِي الْأَذْهَانِ يَكُونُ مُمْكِنًا أَوْ مَوْجُودًا فِي الْأَعْيَانِ».[3]

وبناء عليه فليس كل تقدير ذهني ممكن الوجود أو موجود بالفعل، وهذا القسم الثالث الذي هو غير حال في العالم، وغير مباين له ليس موجودًا خارج الذهن؛ بل يستحيل من وجهة نظره موجودًا ليس في جهة، فالجهة عنده من لوازم الوجود، فما ليس في جهة لا يكون موجودًا؛ وفي هذا يقول: «نفي الجهة يستلزم القول بعدم البارئ»[4]، ويقول: «إذا عرض على الفطر السليمة – التي لم تقلد مذهبًا تتعصب له – شيء لا يكون داخل العالم ولا خارجه، ولا يمكن أن يشار إليه ولا يمكن أن يحس به، ولا هو في شيء من الجهات الست، فإنّ الفطرة تقضي بأنّ هذا لا يكون موجودًا ولا يكون إلا معدومًا».[5]

---

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص 276

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص 297

(3) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص 296

(4) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج1، ص 400

(5) نفس المصدر السابق، ج3، ص578

وقد تبع أدعياء السلفيّة الإمام ابن تيمية في أنّ الجهة من لوازم الوجود، وما لا يكون في جهة لا يكون موجودًا؛ يقول عبد العزيز الراجحي: «أمّا إرادة المعطلة نفي وجود الله جلّ وعلا فهذا ظاهر أيضًا في نفيهم علو الله جل وعلا على خلقه، وقولهم: إنّه سبحانه لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، ولا يثبتون له - تعالى - صفة، بل ينفون عنه جميع الصفات بحجة أنّه لا تجوز عليه تعالى الحركة ولا السكون، وليس بجوهر ولا عرض ولا جسم، فإذا نظرت في نعوتهم التي ارتضوها لله سبحانه وجمعتها لم تظفر بإله، وإنّما لا تتحقق تلك الصفات إلا بالعدم المحض، فهذا نفي لوجود الله جلّ وعلا».(1)

فما لا يوجد في جهة من وجهة نظرهم لا يكون موجودًا إنّما هو معدوم، وكأنّ الله تعالى قبل الخلق لم يكن موجودًا وإنّما كان عدمًا أو كان العالم قديمًا، ومن أجل أن يبتعد ابن تيمية عن القول بقدم الجهة أو احتياج الله تعالى لها ابتدع مصطلح الجهة العدميّة؛ فلفظ الجهة في إطلاق ابن تيمية كما يقول: «إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ وُجُودِيًّا أَوْ عَدَمِيًّا، فَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ وُجُودِيًّا فَنَفْيُ الْجِهَةِ عَنْ اللَّهِ نَفْيٌ عَنْ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ مَوْجُودٍ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مَوْجُودٌ سِوَى اللَّهِ إلَّا الْعَالَمَ، فَهَذَا أَحَدُ الْقِسْمَيْنِ الَّذِينَ ذَكَرْنَاهُمَا فِي جَوَابِهِمْ، وَهُوَ أَنْ يُرَادَ أَنَّهُ لَيْسَ مَحْصُورًا فِي الْمَخْلُوقَاتِ دَاخِلًا فِي الْمَصْنُوعَاتِ هَذَا أَحَدُ أَقْوَالِ الْجَهْمِيَّةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ: إنَّهُ لَيْسَ عَلَى الْعَرْشِ، وَنَفْيُهُ مُصَرَّحٌ بِهِ فِي كَلَامِنَا، وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ عَدَمِيًّا كَانَ الْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ لَا يَكُونُ حَيْثُ لَا مَوْجُودَ غَيْرَهُ، وَهُوَ مَا فَوْقَ الْعَالَمِ فَإِنَّ كَوْنَ الْمَوْجُودِ فِي الْعَدَمِ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْعَدَمَ يَحْوِيهِ أَوْ يُحِيطُ بِهِ، إذْ الْعَدَمُ لَيْسَ بِشَيْءٍ أَصْلًا حَتَّى يُوصَفَ بِأَنَّهُ يُحِيطُ أَوْ يُحَاطُ بِهِ، بَلْ الْمَعْنَى بِذَلِكَ، أَنْ يَكُونَ الْمَوْجُودُ بِحَيْثُ لَا مَوْجُودَ غَيْرُهُ».(2)

---

(1) قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمة الإسلام الحنابلة، عبد العزيز بن فيصل الراجحي، ص353، مطابع الحميضي، الرياض، الأولى، 1424 هـ.

(2) الفتاوي الكبرى، ابن تيمية، ج6، ص355

وما حاول ابن تيمية الهروب منه – وهو إثبات قدم الجهة – أثبته الدكتور الفوزان من أدعياء السلفيّة فقد أثبت جهة عدمية قديمة فقال: «والجهات المعروفة التي هي الشمال والجنوب والشرق والغرب عدميّة بالنسبة إليه – أي الله تعالى–، هو في جهة العلو سبحانه وتعالى، في غير جهة مخلوقة، فهو خارج الجهات المعروفة وفوق مخلوقاته سبحانه من جهات وغيرها، فهو في جهة غير مخلوقة، ليست من الجهات المخلوقة».(1)

فابن تيمية ومن تبعه يزعمون أنّه لا يوجد موجود إلا وفي جهة؛ فالجهة عندهم من لوازم الوجود. وفي سبيل هذا قال ابن تيمية ومن تبعه بالجهة العدميّة، لكنّ الباحث المنصف لن يجد بُدًّا من نقد هذه الفكرة؛ إذ أنّه لا يوجد مستحيل عقليّ في وجود موجود غير محايث أو مباين للعالم، بل الواجب أن يكون الله تعالى خارجًا عن تقسيم الموجودات بمقتضى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ (الشورى: 11)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ (الإخلاص: 1) وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ (مريم: 65) ولا يمكن أن تكتمل منظومة التنزيه إلا بالتفرقة الحاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة؛ ولذلك يقول الدكتور حسن الشافعي: «والحق أنّه لا يكتمل التنزيه الخالص لله – تعالى – إلا بالتمسك بهذه التفرقة الحاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة».(2)

وكثيرًا ما وقع ابن تيمية في قياس الغائب على الشاهد، وهو الذي جعله ومن تبعه ينفون الوجود إذا لم يكن في جهة ومكان، والحقيقة أنّ هؤلاء بحثوا عن الإله فيما يشاهدونه في المحسوسات؛ ولذلك قالوا بعدم وجود ما لم يكن في جهة؛ لأنّه خارج عن تصورهم.

(1) التعليق المختصر على القصيدة النونية، الفوزان، ج1، ص322

(2) الآمدي وآراؤه الكلامية، الدكتور حسن الشافعي، ص323، دار السلام، الأولى، 1998م.

وقولهم بالجهة العدميّة ابتداع في الدين؛ فلا يوجد في أقوال السلف الصالح من قسّم الجهة إلى وجوديّة وعدميّة؛ والقول بالجهة العدميّة كما يقول الدكتور حسن محرّم: «بُعدٌ منه (ابن تيمية) عن التورع عمّا من شأنه أن يتورع عنه، خاصة وأنّ قضية إطلاق الألفاظ في باب الصفات، يجب أن يكون أمره أساسًا، وبالذات إلى الكتاب والسنّة، فضلاً عمّا يستلزمه مثل هذا الإطلاق من إيهام الجسميّة».(1)

فما ذهب إليه ابن تيمية من إثبات الجهة العدميّة يستبعده العقل بل يصعب تصوره؛ لأنّ ابن تيمية ومن تبعه يرون أنّ العرش كالقبّة ومحيط بالعالم، والله تعالى فوق العرش فوقيّة حسيّة والعرش ممتلئ بالله تعالى لا يفيض عنه مقدار أربعة أصابع، ولنا أن نسأل ابن تيمية سؤالاً: هل هذه الجهة العدميّة التي يوجد الله تعالى فيها قديمة أو حادثة؟ فإن قال إنّها قديمة وهو ما ذهب إليه الدكتور الفوزان، فقد قالوا بوجود موجود قديم شارك الله تعالى فيما اختص به من القدم، ولا شك في بطلانه؛ لأنّه يتنافى مع أوليّة الله تعالى وأنّه كان ولم يكن شيء غيره. وإن قال الجهة العدميّة حادثة، فنطرح هذا السؤال: أين كان الله تعالى قبل وجود الجهة العدميّة؟ إن قال كان في لا جهة فقد بطل كلامه باستلزام الوجود للجهة. وإذا سرنا في مناقشة ابن تيمية ومن تبعه في إثبات الجهة العدميّة، فإنّ سؤالاً آخر يمكن طرحه عليه، وهو هل الجهة العدميّة التي يثبتها ابن تيمية وهي لا شيء بتعبيره، هل هي نفس الجهة التي فيها الله تعالى الآن؟ إن قال نعم. فمعنى هذا أنّ العالم الذي أحدثه الله تعالى قد حلّ حيث كان الله تعالى موجودًا.

(1) قضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب واختلاف الفرق، الأستاذ الدكتور حسن محرم الحويني، ص277، دار الهدى للطباعة، 1986م.

وهو باطل. «كأنّ الله أوجد العالم في ذاته، وفي باطنه، أو أخلى له مكانًا كان مشغولاً به أزلاً! وهذا لا يسيغه عاقل؛ لأنّه قول بتجزؤ الواجب وحلول شيء فيه كالكرة في جوفها الماء، وهو تغير في ذات الواجب يتنافى مع ألوهيّته».[1]

وإن قال ابن تيمية: لا. بل قد أوجد الله تعالى العالم في غير الجهة العدميّة التي فيها الله تعالى. كان الرد عليه بأنّ هذا محال؛ لما فيه من الترجيح بلا مرجح؛ يقول الدكتور محمد قمر الدولة: «إذ لا فرق بين عدميّ سيحل فيه العالم وعدميّ سيظل عدميًّا إلى الأبد.

وأيضًا: يكون الباري عز وجل في الأزل كالكرة المفرغة من باطنها كيف وهو الله الصمد؟ وهل يقبل الجزر والمد، وتداخل بعضه في بعض، ووجود فراغ في جوفه إلا جسم من الأجسام؟».[2]

ومما لا شك فيه أنّ القول بالجهة العدميّة تخبط، والسبب في هذا التخبط هو إدخال العقل فيما هو خارج عن نطاقه، وتحميله فوق طاقته، ولو التزم ابن تيمية ومن تبعه ما ورد في النصوص، وما جاء عن السلف الصالح ما أدخلوا أنفسهم في هذه المتاهات، ولأغناهم عن القول بهذه المستحيلات.

ثالثًا: **يقرر ابن تيمية أثناء دفاعه عن شُبهة ابن الهيصم أنّ كلّ كمال كان للمخلوق فالله تعالى أولى به**؛ ومن هذا الكمال المباينة للمخلوقات بجهة العلو؛ لأنّ العلو كمال في المخلوق، فالأعلى أكمل من الأسفل؛ لأنّ أشرف الجهات هي جهة العلو، لذا يجب أن يكون الخالق أولى بالعلو من المخلوق؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «علو الشيء بنفسه على غيره صفة كمال، كما أنّ قدرته عليه صفة كمال، وإذا كان كذلك فالله أحق بهذه الصفة من جميع ما يوصف بها غيره، فيجب أن يكون عاليًا بنفسه، وكذلك تميزه بذاته عن غيره هي صفة لا يوصف بها

---

(1) بين الرازي وابن تيمية في مسألة الصفات الإلهية، الدكتور محمد قمر الدولة، ص592

(2) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

المعدوم، ولا تختص بالناقصات فتكون صفة كمال، فيجب اتصاف الله بها، وذلك يوجب مباينته للعالم». [1]

وقاعدة أنّ كلّ كمال للمخلوق فالله تعالى أولى به قاعدة مطردة عند ابن تيمية في كلّ الأمور الوجودية؛ وهو ما يسميه قياس الأولى والأحرى؛ يقول ابن تيمية: «فكلّ ما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه؛ لأنّه أكمل منه؛ ولأنّه هو الذي أعطاه ذلك الكمال؛ فالمعطي الكمال لغيره أولى بأن يكون هو موصوفًا به؛ إذ ليس أعطى وأنّه سلب نفسه ما يستحقه وجعله لغيره؛ فإنّ ذلك لا يمكن؛ بل وهب له من إحسانه وعطائه ما وهبه من ذلك كالحياة والعلم والقدرة. وكذلك ما كان منتفيًا عن المخلوق لكونه نقصًا وعيبًا فالخالق هو أحق بأن ينزه عن ذلك ... وعلى هذا فجميع الأمور الوجودية المحضة يكون الرب أحقَّ بها؛ لأنّ وجوده أكمل؛ لأنّ وجوده أكمل؛ ولأنّه هو الواهب لها فهو أحق باتصافه بها». [2]

ويقول أيضًا: «كُلَّ مَا اتَّصَفَ بِهِ الْمَخْلُوقُ مِنْ كَمَالٍ فَالْخَالِقُ أَوْلَى بِهِ، وَكُلَّ مَا يُنَزَّهُ عَنْهُ الْمَخْلُوقُ مِنْ نَقْصٍ فَالْخَالِقُ أَوْلَى بِالتَّنْزِيهِ عَنْهُ». [3]

وقد تابع أدعياء السلفيّة ابن تيمية في هذا الكلام؛ يقول الدكتور محمد خليل هرّاس: «يُستعمل فِي حَقِّهِ تَعَالَى قِيَاسُ الأوْلى، وَمَضْمُونُهُ أَنَّ كلَّ كَمَالٍ ثَبَتَ لِلْمَخْلُوقِ وَأَمْكَنَ أَنْ يتَّصف بِهِ الْخَالِقُ؛ فَالْخَالِقُ أَوْلَى بِهِ مِنَ الْمَخْلُوقِ، وكلَّ نقصٍ تَنَزَّهَ عَنْهُ الْمَخْلُوقُ؛ فَالْخَالِقُ أَحَقُّ بالتنزُّه عَنْهُ». [4]

---

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص 328

(2) نفس المصدر السابق، ج2، ص 349 – 351 باختصار.

(3) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج3، ص 30

(4) شرح العقيدة الواسطية، الدكتور محمد خليل هرّاس، ص74

ويقول الدكتور عبد الرحمن المحمود: «ومن الأدلة أيضًا: أنّ كلّ كمال ثبت للمخلوق- إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما- فالخالق أحق به، لأنّه هو الذي خلقه».[1]

والحق أنّ قاعدة أنّ كلّ كمال للمخلوق فالله أولى به قاعدة باطلة للأسباب الآتية:

1- كمال الله تعالى غير مشروط بوجود الكمال في المخلوق؛ فالله تعالى له كل كمال يليق بذاته، وبما أنّ حقيقة الخالق تختلف عن حقيقة المخلوق فلا توجد كمالات للمخلوق الله تعالى أولى بها.

2- لا يوجد كمال للمخلوق بدون نقص؛ فالقدرة في المخلوق محدودة، وإرادته قاصرة، وعلمه محدود، وينسحب كلّ هذا على كلّ كمالات المخلوق، واشتراط أدعياء السلفيّة أنّ كلّ كمال ثبت للمخلوق – إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما – سفسطة؛ لأنّه لا يوجد كمال للمخلوق لا يوجد فيه نقص بوجه ما، ولو كان هناك كمال لا نقص فيه للمخلوق فليصوروه لنا.

3- كلّ مخلوق له خصائصه وكماله المضاف إليه، وقد يكون هذا الكمال المضاف لمخلوق نقص في مخلوق آخر؛ فالكبش الأقرن أكمل من الأجم الذي لا قرن له، أو مكسور القرن، أمّا الأقرن في غير صنفه فهو نقص كالفرس الأقرن، فهو فرس مشوه ناقص، إذن كلّ مخلوق له خصائصه، ومن ثمّ فلا يمكن تطبيق هذه القاعدة على المخلوقات فكيف نُطبقها على الخالق؟!

4- بناء على كلام ابن تيمية: «وعلى هذا فجميع الأمور الوجودية المحضة يكون الرب أحقَّ بها؛ لأنّ وجوده أكمل» فإنّه يجب أن يكون الله تعالى بناء على هذه القاعدة ضخم الجثّة والعياذ بالله؛ لأنّ ضخامة الجثة من كمالات المخلوق الوجودية، وبناء على قاعدة ابن تيمية يكون الله تعالى أولى بها من المخلوق، وهذا محال لأنّ الله تعالى لا يُشبه الخلق ولا يُشبهه الخلق؛ فليس كمثله شيء سبحانه وتعالى.

---

(1) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الدكتور: عبد الرحمن المحمود، ج3، ص1052

5- اعتمد ابن تيمية ومن تبعه العقل معيارًا للكمال والنقص، والعقول متفاوته، فما يجزم به عقل بأنّه كمال يجزم عقل آخر بأنّه نقص؛ فعدم الأكل والشرب؛ لأنّه من صفات الجمادات، والآكل والشارب أكمل من الذي لا يأكل ومع ذلك فهو منفي عن الله تعالى؛ يقول الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي: «وما دامت القضية قد دخلت حيز الكمال والنقص في معيار العقل، فلنا أن نرد على ابن تيمية ببضاعته ذاتها فنقول: بل عدم الأكل والشرب هو النقص؛ لأنّه صفات الجمادات، وإذن فمن يأكل ويشرب - بمعيارنا البشري - أكمل ممن لا يأكل ولا يشرب، وإبراهيم عليه السلام لما رأى أيدي الملائكة لا تصل إلى الطعام نكرهم وأوجس منهم خيفة، بل إنّ حسن الصورة وملاحة الوجه هي - بمعيارنا البشري - كمالات - وأضدادها نقائض وليس لابن تيمية آنئذ أن يستدل على نفيها بالسمع، فهو قد أوصد باب التعويل عليه في هذا المقام».[1]

وبهذا يكون قد بطل ادعاء ابن تيمية بأنّ العلو الحسيّ صفة كمال للمخلوق، وإذا كان كذلك فالله أحق بهذه الصفة من جميع ما يوصف بها غيره؛ لأنّ الله تعالى مخالف لما عليه المخلوقات والحوادث.

رابعًا: **أجاب ابن تيمية عن السُّؤال الرَّابع الذي أبان فيه الرازي أنّه لا يوجد دليل على صحة حصر علّة الحكم بالسريان في العالم أو المباينة له بالجهة بالوجود أو الحدوث** فقال ابن تيمية: «هذا الاستقراء يفيد الاعتقاد القوي والظن الغالب، وهذا فيه إنصاف وعدل، وهو خير من دعوى البراهين القطعيّة التي يظهر عند التحقيق أنّها شبهات وخيالات فاسدة. ومن قال: لا

(1) موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين دراسة نقدية لمنهج ابن تيمية، الدكتور: محمد عبد الفضيل القوصي، ص47، 48، دار البصائر، الأولى، 2004م.

يجوز أن يحتج في هذا الباب إلا بالقطعي[1] الذي لا يحتمل النقيض، قيل له: أولاً: أنت أول من خالف هذا، فأنت دائمًا تحتج بما لا يفيد الظن الغالب، فضلاً عن اليقين. وقيل له: ثانيًا: لا نسلم، بل الواجب على كلّ إنسان أن يأتي بما هو الحق، فإن كان عنده علمٌ قاطع قال به، وإن كان عنده ظنٌّ غالب قال به».[2]

فابن تيمية يتحدّث هنا عن الاستقراء، والاستقراء إمّا تام وإمّا ناقص، فإن كان ناقصًا وهو تتبع بعض الجزئيات للوصول إلى حكم على الكلّ، وهو لا يفيد اليقين بل يفيد الظن؛ لأنّه من الممكن أن يختلف الحكم في الجزئيات التي لم يتم استقراؤها. وإن كان الاستقراء تامًا وهو عسير جدًا؛ لأنّه من الصعب أن يقول استقريت كلّ الجزئيات، ويظل عدم الوجدان ليس دليلاً على عدم الوجود، وهو ما جعل الرازي يجزم بأنّه لا دليل على صحة الحصر، وقد وافق ابن تيمية الرازي على هذه النقطة، إلاّ أنّ ابن تيمية ذهب إلى أنّه يمكن أن نأخذ عقيدة من الاستقراء الذي يفيد الظن فقال: «هذا الاستقراء يفيد الاعتقاد القوي والظن الغالب»، وهذا لا يتفق مع ما جاء في القرآن الكريم من أنّه لا يجوز الأخذ بالظن في مجال العقائد؛ قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾ (يونس: 36)، وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ (النجم: 28)

وبناء عليه، لا يجوز أن يكون الظن مصدرَ اعتقاد؛ ولا عبرة بقول ابن تيمية «الاستقراء يفيد الاعتقاد القوي».

(1) حمل محقق هذا الجزء - محمد العبد العزيز اللاحم - من الكتاب كلام ابن تيمية على خبر الآحاد، وحاول التشنيع على الأشاعرة! انظر: هامش ج4، ص385، وهو سوء فهم منه؛ فكلام ابن تيمية عن الاستقراء المفيد للظن وليس عن خبر الآحاد، وإن كان خبر الآحاد مما يفيد الظن ولكنه ليس كل ما يفيد الظن.

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص 358

كيف وهذا الاستقراء الذي يفيد الظنّ يتعارض مع أدلة التنزيه القطعية التي تنزه الله تعالى عن التجسيم والتشبيه والتمثيل؛ كقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ (الشورى: 11)، وبناء عليه، أنترك هذه الأدلّة اليقينية من أجل الظن؟ إنّ أيّ منصف سيجزم بأنّ الأدلّة التي تفيد اليقين لا تُترك من أجل الظنون.

خامساً: اعترض الإمام ابن تيمية على تقسيم الإمام الرازي الموجود في الشاهد إلى حجم وقائم بالحجم، وإذا كان هذا في الشاهد، فلماذا لا يكون في الغائب مثله؟

فقال الإمام ابن تيمية: «وقوله في الوجه الثاني: إنّ كل موجود في الشاهد فهو إمّا حجم أو قائم بالحجم. ثمّ نذكر التقسيم إلى آخره، حتى يلزم أن يكون الباري: إمّا حجماً أو قائماً بالحجم. والقوم لا يقولون به. فعنه جوابان: أحدهما: أنّ المعنى بالحجم في اللغة الظاهرة هو الشيء الكثيف المتحد: كالحجر والتراب، خلاف الهواء، فإنّه لا يسمى في اللغة المشهورة حجماً، فإن كان مقصوده هذا فليس كلّ موجود في الشاهد إمّا حجماً أو قائماً بالحجم.

وإن أراد به أنّ كلّ موجود في الشاهد قائم بنفسه أو قائم بالقائم في نفسه، فهذا مطّرد في الغائب، وأنّ حال كل موجود في الشاهد فهو إمّا جسم وإمّا عرض، أو إمّا جوهر وإمّا عرض، ويذكر التقسيم إلى آخره.

فيقال له: لفظ الجوهر والعرض في الاصطلاح الخاص ليس نفيهما عن الله من الشريعة كما أنّه ليس إثباتهما من الشريعة، بل سلف الأمة وأئمتها أنكروا على من تكلم بنفيها كما أنكروا التكلم بإثباتها أو أكثر وعدوا ذلك بدعة، فليس لأحد أن ينفي بهذين اللفظين اللذين ليس لهما أصل، لا في نص، ولا في إجماع، ولا أثر، إلا بحجة منفصلة غير هذا اللفظ، إذ الحجج التي يستدل فيها باللفظ لا بدّ أن يكون لفظها منقولاً عمن يجب اتباع قوله وهو الكتاب والسنة أو الإجماع، فكيف باللفظ الذي لا ينقل عن إمام في الدين ولا أحد من سلف

الأمة. وأمّا المعاني المرادة بهذين اللفظين فلا بدّ من تفسيرها، فإنّ الناس متنازعون فيما يريدون بهذه الألفاظ من المعاني ومتنازعون في لزوم تلك المعاني لبعض وغير ذلك.

وإذا كان كذلك، فإن فسّر مفسر معنى الجوهر والعرض بما لم يعلم انتفاؤه في حق الله تعالى، كان ذلك طرد الدليل فلا ينتقض به، ولا ينتقض الدليل حتى يبين أنّ هذا التقسيم يمكن في بعض المعاني التي يجب نفيها عن الله تعالى. ولم يفعل (الرازي) ذلك».(1)

يفهم من عبارة الإمام ابن تيمية أنّه لا ينقض تقسيم الموجود إلى حجم أو قائم بحجم؛ لأنّه يرى أنّه من الممكن وجود معنى صحيح من هذا التقسيم يثبت لله تعالى ولا يجوز نفيه، وحتى يكون نقض الرازي للحجم أو القائم للحجم صحيحًا لا بدّ أن يبين أنّه لا يوجد معنى صحيح يطلق على الله تعالى، والرازي لم يفعل هذا، إذن فإنّ ابن تيمية لا يرى نفي أن يكون الله تعالى إمّا حجم أو قائم بحجم.

وليس معنى الحجم بهذه الصعوبة حتى يطلب ابن تيمية تفسير معناه، فمعناه ظاهر، فهو كل ما له مقدار، وبالضرورة الهواء له مقدار، فهو حجم، ويظهر تناقض ابن تيمية في هذه النقطة إذ قبل هذا النص قال: «فإنّ الهواء وهو جسم يدخل إلى المنخرين إلى الزائدة التي في الدماغ».(2)

فإن كان الهواء جسمًا فهو حجم بالضرورة، فكيف يقول إنّه ليس حجمًا أو قائمًا بحجم في الشاهد؟ وبهذا يبقى اعتراض الرازي بهذا التقسيم قائمًا.

وعندما ألزم الرازي الخصم بأنّ كلّ مَوْجُود فِي الشَّاهِد فَهُوَ إِمَّا حجم وَإِمَّا قَائِم بالحجم ألزمهم به وهو يعلم أنّه باطل عند الخصم (الكرّاميّة)، لكنّ ابن تيمية كما يقول الدكتور صهيب السقار: «ما زال يطالب ببيان أنّ هذا التقسيم يلزم منه بعض المعاني التي يجب نفيها

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص 380 - 381

(2) نفس المصدر السابق، ج4، ص 342، 343

عن الله عز وجل. فإمّا أن تكون المعاني التي تلزم من إثبات الحجميّة مما يعلم ابن تيمية رحمه الله انتفاؤها عن الباري سبحانه، وإمّا أن لا تكون معلومة. فإن كانت معلومة انتقض الدليل.

وإن لم تكن معلومة عنده تكون شهادة على مبلغ غفلته عن ما يتنزه عنه الباري سبحانه، إذ لم يعلم انتفاء ما علم الكرّاميّة انتفاءه عن الباري سبحانه وما تظاهرت القواطع النقليّة والعقليّة على تنزيه الباري سبحانه عنه من الجسميّة والحجميّة ولوازمها».[1]

سادسًا: اعترض الإمام ابن تيمية على تقسيم الإمام الرازي للموجود في الشّاهد إلى عرض أو جوهر فرد أو جسم مؤتلف، فوجب أن يكون الباري على أحد هذه الأقسام الثلاثة.

ذكر ابن تيمية في رده على الرازي الفرق التي سمّت صفات الله تعالى أعراضًا، وأطال في هذا[2] وهو لا مدخل له في البحث؛ لأنّ الكلام عن إلزام الخصم بأنّ الموجود في الشاهد عبارة عن عرض أو جوهر أو جسم مؤتلف، فلا يوجد مبرر للكلام عن تسمية صفات الله تعالى بالأعراض اللّهمّ إلا التطويل.

ثمّ قال ابن تيمية: «والله سبحانه وتعالى قد أخبر أنّه أحد صمد، ونزّه نفسه عن الوالد والولد والشريك والكفو والسمي والحاجة والنوم والموت، وغير ذلك مما دلّ عليه القرآن. ولم يذكر هو ولا رسوله ولا أهل العلم والإيمان به: أنّه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا متحيز، ولا في جهة، ولا أنّ صفاته ليست بعرض ولا قائمة بالغير ولا نحو ذلك، وكذلك في الإثبات: له الأسماء الحسنى التي يدعى بها، وليس في تلك الأسماء أنّه جسم ولا جوهر ونحو ذلك، ولا أنّ صفاته تسمى أعراضًا ونحو ذلك، فلم يكن واحد من هذين مشروعًا على الإطلاق، ولا هو أيضًا منهيًا عنه على الإطلاق ... إذا تبيين ذلك فجوابه من وجوه: أحدها:

(1) التجسيم في الفكر الإسلامي، الدكتور: صهيب السقار، ، ص407

(2) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص 386 – 389

أنّ هذا الوجه الذي ذكره هو من الوجوه الإلزامية، وهذه ليست بحجه لا للناظر ولا للمناظر كما تقدم غير مرة، وذلك أنّ هذه الحجة إمّا أن توجب أنّ كلّ موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام، أو لا توجبه، فإن لم توجبه فلا يضر، وإن أوجب ذلك، ولم يذكر الفارق فرقًا بين الموضعين، وإلا كانت حجة عليهم في الموضعين، وكان له أن يقول: أنا إنما أثبت الجسم والجوهر والعرض لكذا وكذا، فإن كان هذا فرقًا صحيحًا بطل الإلزام، وإن لم يكن فرقًا صحيحًا تامًا امتنع الحكم، إذ ليس في ذلك نص ولا إجماع عام. الوجه الثاني: أن يقال: كون الموجود في الشاهد جوهرًا فردًا أو ليس بجوهر فرد، ليس ذلك بمشهود ولا معلوم بحس ولا ضرورة».(1)

وقول ابن تيمية: **«والله سبحانه وتعالى قد أخبر أنّه أحد صمد، ونزّه نفسه عن الوالد والولد والشريك والكفو والسمي والحاجة والنوم والموت، وغير ذلك مما دلّ عليه القرآن».** يُشعر أنّه لا يجوز أن ننفي عن الله تعالى الموت - مثلاً - إلا إذا ورد الشرع بالنفي، وإذا لم ينف الشرع لا يجوز لنا أن ننفي ولا أن نثبت، وهذا الكلام مخالف لما تقتضيه الألوهيّة، فالذي يعلم ما تقتضيه الألوهيّة يجزم بنفي الموت عن الله تعالى، وكذلك الحاجة للولد والصاحبة.

وقد ادّعى ابن تيمية أنّ الله تعالى ورسوله وأهل العلم والإيمان به: لم يذكروا أنّه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا متحيز، ولا في جهة، ولا أنّ صفاته ليست بعرض ولا قائمة بالغير ولا نحو ذلك، فلم يكن لنا أن ننفي أو نثبت.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هل لا ننزه الله تعالى عن أيّ مذهب مُحدث ينافي عقيدة التنزيه لمجرد أنّه لم يرد نفي له في القرآن الكريم والسنة النبوية؟ إنّ هذه الدعوى تهدم إعمال العقل في النص الذي يقتضي التنزيه المطلق لله تعالى.

---

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص 389 – 391 باختصار.

أمّا قول ابن تيمية: «هذا الوجه الذي ذكره هو من الوجوه الإلزامية، وهذه ليست بحجه لا للناظر ولا للمناظر... الخ».

يقال له كما يقول الدكتور صهيب السقار: «هذا الوجه الذي ذكره الفخر الرازي هو من الوجوه الإلزاميّة وهو حجة للمناظر؛ لأنّه بيّن أنّ حجة الخصم تفضي إلى محال علم استحالته بالاتفاق، أو بدليل منفصل لا يمكن فيه للخصم ما أمكنه من النزاع في هذا الموطن. وقد سلّم ابن تيمية بالحاجة إلى بيان الفرق بين الموضعين فما لم يذكروا فرقًا بين الموضعين قامت عليهم الحجة فيهما فالتزموا محالاً تثبت استحالته بأدلة أظهر أو أقوى من الأول. لكنهم لم يذكروا فرقًا بين الموضعين ولم يفعل ذلك ابن تيمية رحمه الله مع أنّه نذر نفسه للنظر بين حجج الفريقين بل للذب عن شبه المجسمة ولو كان معه فارق لذكره، وأشار إلى عجزه عنه بقوله على لسان المجسم: أنا إنما أثبت الجسم والجوهر والعرض لكذا وكذا».(1)

وقول ابن تيمية: «كون الموجود في الشاهد جوهرًا فردًا أو ليس بجوهر فرد، **ليس ذلك بمشهود ولا معلوم بحس ولا ضرورة**» وهذا يمكن نقضه بقول ابن تيمية نفسه: «وليس فيما نشهده شيء إلا محايث لغيره وهي الصفات التي هي الأعراض، أو مجانب له بالجهة وهي الأعيان القائمة بنفسها وهي الجواهر، فمن منع أن يكون المشهود لا يخلو عن أحد هذين الوصفين فقد منع أن تنقسم المشهودات إلى الجواهر والأعراض، **ومعلوم أنّ هذا خلاف اتفاق الخلائق من الأولين والآخرين، وخلاف ما يعلم بالضرورة والحس**؛ فإنّ الشيء المشهود إمّا قائم بنفسه وهو مباين لغيره، وإمّا قائم بغيره وهو محايث له».(2)

فالذي يعلم بالضرورة والحس عند ابن تيمية أنّ ما نشاهده من مخلوقات إمّا أن يكون جوهرًا أو عرضًا، حتى وإن لم يكن يقصد ابن تيمية من الجوهر الجوهر الفرد، فالجوهر وإن

(1) التجسيم في الفكر الإسلامي، الدكتور: صهيب السقار، ص411

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص 344

قصد به الأعيان القائمة بنفسها، يجعل تقسيم الرازي صحيحًا؛ وهو أنّ ما نشاهده من موجودات إمّا جواهر فردة أو أعراض أو أجسام؛ فالجواهر في الشاهد بناء على تقسيم ابن تيمية عبارة عن أجسام، فحتى لو قلنا بأنّ الجوهر الفرد لا وجود له، بقي القول بأنّ الموجود في الشاهد إمّا جسم أو قائم بجسم وهو العرض، والقول بخلاف هذا مناقض لما يعلم من الحس ومن الضرورة كما يقول ابن تيمية، فهل يصح أن نقول بناء على قياس الغائب على الشاهد الذي أقرّ به ابن تيمية، أنّ الله تعالى جسم أو قائم بجسم؟! إن قال بأحدهما فهو مُجسم مُشبه، وإن نفى تهدّمت شبهة ابن الهيصم.

وممّا سبق نستخلص ما يأتي:

1- أطال ابن تيمية في الدفاع عن شبهة ابن الهيصم؛ فادّعى أنّ الانتصار في المناظرة التي جرت بين ابن فورك وابن الهيصم كان لابن الهيصم. بل ادّعى أنّ ابن فورك يقول بوجود الله تعالى في جهة الفوق، وهذا مخالف لما عليه ابن فورك من تنزيه الله تعالى عن الجهة الحسيّة.

2- ذهب ابن تيمية إلى أنّ الكرّاميّة كانوا على حق في مسألة العلو والجسم، إلا أنّهم قالوا بأنّ الله جسم، وهو اللفظ لم يرد في الشرع، وما دام لم يرد في الشرع فلا نقول إنّه تعالى جسم أو لا جسم، فهذا اللفظ بدعة. أمّا باقي المعاني التي قال بها الكرّاميّة في مسألة الجسمية فهم لم يبتدعوا فيها من وجهة نظر ابن تيمية.

3- في سبيل دفاع ابن تيمية عن شبهة ابن الهيصم قال ابن تيمية بالجهة العدمية، وتابعه في القول بها أدعياء السلفيّة، وهو الأمر الذي لا يقرهم عليه العقل ولا الشرع.

4- ادّعى ابن تيمية من خلال دفاعه عن ابن الهيصم أنّ جهة العلو كمال بالنسبة للمخلوق، والله أولى بهذا الكمال من المخلوق، بناء على أنّ كلّ كمال للمخلوق فالله تعالى أولى به، وهي القاعدة التي تابعه فيها أدعياء السلفية.

5- ذهب ابن تيمية في خضم دفاعه عن شبهة ابن الهيصم إلى أنّه يمكن أن نأخذ عقيدة

من الاستقراء، فهو عنده يفيد الاعتقاد القوي والظن الغالب، وهو الأمر الذي يخالف صريح القرآن الكريم.

المبحث الثاني

شُبهة: إنّ الله تعالى مرئي والرؤية تقتضي المواجهة.

يلزم من رؤية الله تعالى في جهة أن يكون المرئي محدودًا، والحدود لا تكون إلاّ للأجسام، ويلزم منها أيضًا كذلك أن يكون المرئي ذا حجم - سواء كان كبيرًا أو صغيرًا - وهذه الحجميّة من صفات الأجسام، ويلزم منها كذلك التمدد في الجهات، والتمدد في الجهات من صفات الأجسام.

فالمرئي في الجهة جسم أو قائم بجسم.

وقد زعم الكرّاميّة أنّ الله تعالى يُرى، والرؤية تقتضي المواجهة، فحكموا أنّ الله تعالى في الجهة، وقد أتوا بشبهة حكاها الإمام الرازي عنهم وردّ عليها؛ فقال: «الشُّبْهَة الثَّالِثَة للكرّاميّة فِي إِثْبَات كَونه تَعَالَى فِي الْجِهَة: قَالُوا: ثَبت أَنّه تَعَالَى تجوز رُؤْيَته، والرؤية تَقْتَضِي مُوَاجهَة المرئي أَو شَيْئًا هُوَ فِي حكم مُقَابلَته، وَذَلِكَ يَقْتَضِي كَونه تَعَالَى مَخْصُوصًا بِجِهَة».[1]

ويظهر من هذه الشبهة أنّها بنيت على قياس الغائب على الشاهد، وقد سبق أن أشرنا إلى أنّه قياس باطل، وقد استخدم هذا القياس في مسألة الرؤية الكرّاميّة والمعتزلة؛ فنفى المعتزلة الرؤية بناء على أنّه يستحيل أن يكون الله تعالى في جهة، وأثبت الكرّاميّة الجهة فقالوا: إنّ الله تعالى مرئي، والرؤية في الشّاهد لا بدّ أن تكون في جهة، وكذلك في الغائب لا بدّ أن تكون الرؤية في جهة، إلا أنّهم خالفوا هذا القياس؛ فقالوا: إنّ الله تعالى لا يُرى صغيرًا أو كبيرًا كما يُرى المرئي في الشّاهد، ولذا كان رد الإمام الرازي عليهم بأنّكم جوّزتم اختلاف الغائب عن الشّاهد هنا، فلم لا تقولوا إنّه تعالى لا يُرى في الجهة؛ يقول الإمام الرازي: «إِنَّا كَمَا لَا نعقل مرئيًا فِي الشَّاهِد، إِلَّا إِذا كَانَ مُقَابلاً، أَو فِي حكم الْمُقَابل للرائي. فَكَذَلِك لَا نعقل مرئيًا إِلَّا إِذا

---

(1) أساس التقديس، الإمام الرازي، ص146

كَانَ صَغِيرًا، أَو كَبِيرًا، أَو ممتدًا فِي الْجِهَات، أَو مؤتلفًا من الْأَجْزَاء. وهم يَقُولُونَ: إنّه تَعَالَى يرى، لَا صَغِيرًا، وَلَا كَبِيرًا، وَلَا ممتدًا فِي الْجِهَات والجوانب والأحياز.

فَإِذا جَازَ لَكم أَن تحكموا بِأَنّ الْغَائِب مُخَالف للشَّاهِد فِي هَذَا الْبَاب، فَلم لَا يجوز أَيْضًا أَن المرئي فِي الشَّاهِد - وَإِن وَجب كَونه مُقَابلاً للرائي - إِلَّا أَن المرئي فِي الْغَائِب لَا يجوز أَن يكون كَذَلِك».[1]

موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من هذه الشُبهة

ردّ الإمام ابن تيمية على الإمام الرازي، وأطال في رده جدًا؛ ووقف مع الكرّامية في دعواهم:

أنّ الرؤية تقتضي أن يكون المرئي في جهة، وأبرز ردوده فيما يلي:

أولاً: ذكر الإمام ابن تيمية أنّ مواجهة الرائي للمرئي ليس مذهب المعتزلة والكرّاميّة فقط، بل هو مذهب اليهود والنصارى وكافة طوائف بني آدم، وإذا كان هذا هو مذهب كلّ هذه الطوائف فلا يجوز أن يقال إنّه تعالى يُرى في غير جهة؛ يقول ابن تيمية: «إنّ ما ذكره عن المعتزلة والكرّاميّة ليس هو قولهم فقط، بل قول عامة طوائف بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين، وهو قول جماهير مثبتي الصفات ونفاتها، ولا يعرف القول بإثبات الرؤية مع نفي كون الله تعالى فوق العالم، إلا عن هذه الشرذمة، وهم بعض أتباع الأشعري ومن وافقهم، وليس ذلك قول أئمتهم، كما يقول هؤلاء، وإن كانوا هم وغيرهم يقولون: إنّ في كلام أئمتهم تناقضًا أو اختلافًا، فقد قدّمنا أنّ تناقض من كان إلى الإثبات أقرب هو أقل من تناقض من كان إلى النفي أقرب ... ولهذا تجد هؤلاء الذين يثبتون الرؤية دون العلو عند تحقيق الأمر منافقين لأهل السنّة والإثبات، يفسرون الرؤية التي يثبتونها بنحو ما يفسرها به المعتزلة وغيرهم من الجهميّة، فهم ينصبون الخلاف فيها مع المعتزلة ونحوهم،

(1) نفس المصدر السابق، ص148

ويتظاهرون بالرد عليهم وموافقة أهل السنّة والجماعة في إثبات الرؤية. وعند التحقيق فهم موافقون للمعتزلة، إنّما يثبتون من ذلك نحو ما أثبته المعتزلة من الزيادة في العلم، ونحو ذلك مما يقوله المعتزلة في الرؤية، أو يقول قريبًا منه، ولهذا يعترف هذا الرازي بأنّ النزاع بينهم وبين المعتزلة في الرؤية قريب من اللفظي. فعُلم أنّ هؤلاء حقيقةُ باطنهم باطنُ المعتزلة الجهميّة المعطلة، وإن كان ظاهرهم ظاهرَ أهل الإثبات، كما أنّ المعتزلة عند التحقيق حقيقة أمرهم أمر الملاحدة نفاة الأسماء والصفات بالكلية، وإن تظاهروا بالرد عليهم، والملاحدة حقيقة أمرهم حقيقة من يجحد الصانع بالكلية.

هذا لعمري عند التحقيق. وأمّا عوام الطوائف، وإن كان فيهم فضيلة وتميز، فقد يجمعون بين المتناقضات تقليدًا وظنًا، ولهذا لا يكونون جاحدين وكافرين مطلقًا لأنّهم يثبتون من وجه وينفون من وجه، فيجمعون بين النفي والإثبات».[1]

في هذا النص اتهامات ومغالطات وتطاولات وتهويلات منها:

1- لا عبرة بكلام اليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين في الإلهيات - وإن كان الأجدر بابن تيمية أن ينقل أقوالهم في هذا ولم يفعل - أيرضى ابن تيمية ومن تبعه أن نأخذ عقائدنا من هؤلاء؟ أنأخذ عقائدنا من المشركين عُبّاد الأصنام؟!!!

2- وصف الأشاعرة الذين يثبتون الرؤية وينفون الجهة بأنّهم (شرذمة) و(منافقون) لمن يسميهم أهل السنّة، وهؤلاء أئمة أعلام جهابذة كالنووي، والبيهقي، والخطّابي، والعز بن عبد السلام (سلطان العلماء)، والتقي السبكي، وابن الحاجب وغيرهم من أكابر علماء الأمة، وهذا التطاول منه مرفوض، والعجيب أنّ أدعياء السلفيّة تبعوا ابن تيمية في هذا التطاول،

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص400 باختصار.

حتى إنّ بعضهم ألّف مؤلفات في وصف علماء الأمّة (الأشاعرة) بالبدعة، والضلال، والانحراف.[1]

3- زعم أنّ المعتزلة عند التحقيق حقيقة أمرهم أمر الملاحدة، وهذا خطأ منه فليس المعتزلة كالملاحدة الذين ينكرون الصانع، فكيف يكون من آمن بوجود الله، وإن نفى رؤيته أو انحرف في فكر، كالملحد الذي لا يؤمن بوجود الله؟!

4- زعم أنّ أئمّة الأشعريّة يثبتون الرؤية بناء على إثباتهم الجهة، وأئمّة الأشعريّة لا يثبتون الجهة بل ينفونها، ومن ثمّ قالوا إنّه تعالى يُرى لا في جهة، وها هو الإمام الأشعري يرى أنّ رؤية الله تعالى تختلف عن الرؤية في الشّاهد؛ حيث يقول: «فإن قال قائل: فهل شاهدتم مرئيًّا إلا جوهرًا أو عرضًا محدودًا أو حالاً في محدود؟ قيل له: لا، ولم يكن المرئي مرئيًّا لأنّه محدود ولا لأنّه حال في محدود، ولا لأنّه جوهر، ولا لأنّه عرض، فلمّا لم يكن ذلك كذلك لم يجب القضاء بذلك على الغائب، كما لم يجب إذا لم نجد فاعلاً إلا جسمًا، ولا شيئًا إلا جوهرًا أو عرضًا، ولا عالما قادرًا حيًّا إلا بعلم وحياة وقدرة محدثة، أن نقضي بذلك على الغائب، إذ لم يكن الفاعل فاعلاً لأنّه جسم، ولا الشيء شيئًا لأنّه جوهر أو عرض».[2]

فالإمام الأشعري ينفي عن الله تعالى الرؤية التي تكون كرؤية الأجسام، وما يلزمها من مواجهة، فالله تعالى غير محدود ولا مكيف، وتختلف الرؤية في الغائب عنها في الشّاهد، ومن

---

(1) انظر على سبيل المثال: منهج الأشاعرة في العقيدة، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، ص76، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1984م، الأشاعرة في ميزان أهل السنة، أبو عثمان فيصل بن قزار الجاسم، ص70، المبرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة، الكويت، الأولى،2007 م.

(2) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، الإمام أبو الحسن الأشعري، ص67، تحقيق الدكتور: حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955م.

ثمّ فإنّ أئمة المذهب الأشعري من الأشعري نفسه إلى الرازي ينفون الرؤية في الجهة، ولم يبتدعها الرازي ومن تبعه كما ادّعى هذا ابن تيمية.

ثانيًا: **ألزم الإمام الرازي الكرّاميّة أنّ ما يُرى في الشّاهد يكون صغيرًا في الحجم أو كبيرًا، وأنتم لا تقولون بأنّ الله تعالى لا يرى صغيرًا أو كبيرًا، وبناء عليه فالرؤية في الغائب تختلف عن الشّاهد في مواجهة المرئي**، فتوجد في الشّاهد ولا توجد في الغائب. لكنّ الإمام ابن تيمية اعترض على هذا ورأى أنّ الكرّاميّة لم يقولوا: يُرى الله تعالى لا صغيرًا ولا كبيرًا، بل يُرى كبيرًا؛ فقال: «الوجه السابع عشر: أنّهم يقولون[1]: نقول إنّه لا يُرى إلا كبيرًا عظيمًا، لا نقول: إنّه يُرى لا صغيرًا ولا كبيرًا، بل نقول: إنّه يُرى عظيمًا كبيرًا جليلاً كما سمى ووصف نفسه بذلك في الكتاب والسنة، ومن لم يقل ذلك من المنازعين كان ما ذكره حجة عليه».[2]

ولا نقف كثيرًا أمام هل قال الكرّاميّة يُرى كبيرًا كما قال الإمام ابن تيمية أو قالوا يُرى لا كبيرًا ولا صغيرًا كما قال الرازي؟ ما يهمنا هنا إثبات الكِبَر الحجميّ في الرؤية عند ابن تيمية، فهو يدّعي هنا أنّ الله تعالى يُرى كبيرًا، وهو يعلم أنّ الرازي يتكلم عن الكبر الحجميّ، فالذي يُرى في الشّاهد إمّا كبيرًا أو صغيرًا أي في الحجم، فاستشهاد ابن تيمية بأنّ الله تعالى سمى نفسه كبيرًا ما هو إلاّ لي لعنق النصوص، فليس المراد بالكبير كبير الجُثّة، وإنّما الكبير كما يقول الإمام الخطّابي: «الْكَبِيرُ الْمَوْصُوفُ بِالْجَلَالِ وَكِبَرِ الشَّأْنِ, فَصَغُرَ دُونَ جَلَالِهِ كُلُّ كَبِيرٍ».[3]

وتفسير الكِبَر بالكِبَر الحجمي، معناه اعتقاد جسميّة الله تعالى.

ثالثًا: **ألزم الإمام الرازي الكرّاميّة بأنّ الذي يُرى في الجهة فإنّه متمدد في الجهات والجوانب والأحياز**، وقد التزم الإمام ابن تيمية هذا فقال: «الوجه الثامن عشر: أن يقال ما تريد بقولك

---

(1) أي الكرّامية.

(2) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص479

(3) الأسماء والصفات، الإمام البيهقي، ج1، ص 99

ممتد مؤتلف؟ أتريد أنّه مركب من الأجزاء وأنّه يجوز تفريقه، فليس كلّ ما نشاهده كذلك؟ أم تريد به أنّ منه شيئًا ليس هو الشيء الآخر؟ فنحن نقول: كلّ ما يرى في الشّاهد والغائب لابدّ وأن يكون كذلك». [1]

فابن تيمية يلتزم بوصف الباري سبحانه وتعالى بأنّه ممتد مؤتلف يكون منه شيء ليس هو الشيء الآخر، بالمعنى الذي يثبت للمرئي في الشّاهد. وهذا هو التركيب من الأجزاء والأبعاض.

ولم يعلق محقق هذا الجزء من بيان تلبيس الجهميّة على هذا مما يقتضي الموافقة على هذا الكلام الذي هو تجسيم صريح لله تعالى، ولا يتردد ابن عثيمين في إثبات الجسميّة لله تعالى؛ إذ رؤية الله تعالى يلزم منها إذا كانت كما هي في الشّاهد أن يكون الله تعالى جسمًا؛ يقول ابن عثيمين: «إن كان يلزم من رؤية الله تعالى أن يكون جسمًا فليكن ذلك, لكننا نعلم علم اليقين أنّه لا يماثل أجسام المخلوقين؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ (الشورى: 11) ». [2]

فابن عثيمين هنا يلتزم التجسيم، بل يعتقد أنّ الله تعالى جسم لكنّه لا يماثل أجسام المخلوقات، وهو عين ما ذهب إليه الكرّاميّة والمُجسمة في أنّ الله تعالى جسم لا كالأجسام.

وممّا سبق نستخلص ما يأتي:

1- ادّعى الكرّاميّة أن الله تعالى لا تجوز رؤيته إلا في جهة، وهذه الدعوى يلزم منها أن يكون الله تعالى جسمًا؛ لأنّ المرئي في الجهة هو المحدود فيها، وهذا المحدود في أركان هذه

(1) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ج4، ص479

(2) شرح العقيدة الواسطية، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ص458

الجهة جسم؛ لأنّ له كتلة هي حجمه. ومن ثمّ التزم الكرّاميّة التجسيم حين زعموا أنّ الرؤية لا تكون إلا في الجهة.

2- دافع الإمام ابن تيمية عن شبهة الكرّامية تلك، بل ذهب إلى أنّ جماهير الخلائق يعتقدون ما يعتقده الكرّاميّة في أنّ الرؤية لا تكون إلا في الجهة؛ فاليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين قائلون بهذا، ومن ينكره هم شرذمة من أتباع الأشعري، وهم منافقون لأهل السنّة والإثبات.

3- ذهب ابن تيمية في أثناء دفاعه عن الكرّاميّة إلى أنّهم يرون أنّ الله تعالى يُرى كبيرًا، لا كما يقول الرازي بأنّ الكرّاميّة قالوا بأنّه لا يُرى كبيرًا ولا صغيرًا؛ فرؤيته تعالى مختلفة عن رؤية الأجسام في الشاهد. فذهب ابن تيمية إلى أنّ الله تعالى يُرى في الجهة كبيرًا، وكلام الرازي كان عن الكبر والصغر الحجميين فالتزم ابن تيمية الكبر الحجمي، وبناء عليه فإنّ ابن تيمية قد ألزم نفسه بالتجسيم حين دافع عن الكرّاميّة.

4- التزم ابن تيمية بالتجسيم أثناء دفاعه عن الكرّامية فزعم أنّ المرئي في الشاهد والغائب لا بدّ أن يكون متمددًا في الجهات والجوانب والأحياز. والمتمدد في الجهات والجوانب والأحياز هو الجسم، وبناء عليه فإنّ ابن تيمية يعتقد أنّ الله تعالى جسم.

5- تابع أدعياء السلفيّة ابن تيمية في متابعته للكرّامية بأنّ الله لا يُرى إلا في الجهة، وزعم بعضهم أنّه إن كان يلزم من الرؤية في الجهة أنّ الله تعالى جسم فليكن كذلك، إلا أنّه – تعالى – جسم لا يماثل الأجسام، تعالى الله عمّا يقولون علوًّا كبيرًا.

المبحث الثالث

شُبهة: رفع الأيدي إلى السماء في الدعاء دليل على كونه تعالى في جهة فوق.

استدلّ المجسمة برفع الأيدي إلى السماء على أنّ الله تعالى موجود وجودًا حسيًّا في السماء، واستندوا في هذه الشبهة على شيئين:

أحدهما: أنّ أرباب النِحل قد فعلوا هذا الشيء نفسه؛ ممّا يدل على أنّه قد استقرّ في الفطرة أنّ الله تعالى موجود في السماء؛ يقول الإمام الرازي: «تمسكوا بِرَفْع الْأَيْدِي إِلَى السَّمَاء. قَالُوا: وَهَذَا شَيْء يَفْعَله أَرْبَاب النّحل. فَدلَّ على أَنّه تقرر فِي جَمِيع عقول الْخلق كَون الْإِلَه فِي جِهَة فَوق».[1]

وثانيهما: أنّه بجانب ما استقرّ في الفطرة، جاء الإقرار من الشرع؛ فاستدلوا بحديث الجارية التي أراد مالكها إعتاقها فأراد أن يستيقن إيمانها، فسألها: أين الله؟ فأشارت إلى السماء. فقال: إنّها مؤمنة.

موقف الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة من هذه الشُبهة

وقف الإمام ابن تيمية أمام هذه الشبهة طويلاً، مدافعًا عمّا ورد فيها، فوافق المجسمة على أنّ الله تعالى في السماء، وتابعه في هذا أدعياء السلفيّة، بل ذهب بعضهم إلى كفر من لم يعتقد أنّ الله تعالى في السماء؛ وفي هذا يقول ابن باز: «ولا شك أنّ من أنكر أنّ الله في السماء فهو جهميّ ضال كافر».[2]

ويمكن اختصار دفاع ابن تيمية عن هذه الشبهة فيما يلي:

أولاً: ادّعى الإمام ابن تيمية أنّ رفع الأيدي والأبصار إلى السماء دليل على وجود الله في جهة الفوق، وأنّ هذا هو مذهب السلف والخلف بل ومذهب الإمام الأشعري نفسه؛ فقال: «الاستدلال

(1) أساس التقديس، الإمام الرازي، ص148

(2) مجموع فتاوي ابن باز،ج9، ص315

برفع الأيدي والأبصار إلى السماء عند الدعاء على أنّ الله فوق هو حجة أهل الإثبات المثبتين للصفات من السلف والخلف، ليس ذلك مختصًّا بالكرّاميّة، بل من أشهر المحتجين به أئمة أصحابه[1] الأشعري وذووه. وقال أبو الحسن الأشعري: فإن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: إنّ الله مستوٍ على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ (طه: 5)، وقال سبحانه: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾ (فاطر: 10)، وقال سبحانه: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ﴾ (النساء: 158) ، وقال سبحانه: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ (السجدة: 5)، وقال فرعون: ﴿وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ۝٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗاۚ﴾ (غافر: 36، 37) فأكذب موسى في قوله: إنّ الله فوق السموات.

وقال سبحانه وتعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝١٦﴾ (الملك: 16)، والسموات فوقها العرش، وإنّما أراد العرش الذي هو على السموات، ألا ترى أنّ الله ذكر السموات فقال: ﴿وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا﴾ (نوح: 16)، ولم يُرِد أنّ القمر يملؤهن جميعًا وأنّه فيهن جميعًا، قال: "ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا نحو الأرض". وهذا الاحتجاج منه بإجماع المسلمين على رفع أيديهم في الدعاء على أنّ الله فوق السموات لأنّهم إنّما يرفعونها إليه نفسه لا إلى غيره من المخلوقات».[2]

ودعواه أنّ مذهب السلف هو إثبات الجهة دعوى مردودة؛ إذ لم يثبت عنهم أنّهم قالوا إنّ الله موجود وجودًا حسيًّا في السماء.

---

(1) أي الإمام الرازي.

(2) بيان تلبيس الجهمية، الإمام ابن تيمية، ج4، ص484، 485

أمّا دعواه أنّ الإمام الأشعري كان يثبت الجهة فهي أيضًا دعوى مردودة؛ فقد ذكرت فيما سبق أنّ النسخ المخطوطة من الإبانة بها تضارب كبير فيما بينها كما نبهت عليه الدكتورة فوقية في تحقيقها للكتاب.(1)

ويُرجع الكوثري هذا التضارب إلى أنّ «طَبْع كتاب الإبانة لم يكن من أصل وثيق»(2)، وأنّه «قد تلاحقت أقلام الحشويّة بالتصرف فيها - أي نسخة الإبانة - ولا سيّما بعد فتن بغداد».(3)

وهذا النص الذي ذكره ابن تيمية يختلف عن النص الموجود في طبعة الدكتورة فوقيّة حسين للإبانة؛ وهذا الاختلاف يُغير المعنى؛ ذلك أنّ النصّ المُثْبت في طبعة الدكتورة فوقيّة فيه: «إنْ قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول: إنّ الله عز وجل يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول استقرار».(4)

والاختلاف الواقع بين النص الذي أثبته ابن تيمية وهذا النص ظاهر؛ ففي هذا النص نفي للاستقرار على العرش، وقد سبق أنّ ابن تيمية يروي أنّ الاستقرار على العرش من معاني الاستواء عند أهل الحديث ولا ينكره، فالأشعري هنا ينفي المعنى الظاهر من الاستواء (الاستقرار) ويفوض معناه إلى الله تعالى. وقد أقرّ عبد الهادي الرشيدي - من أدعياء السلفيّة - بأنّ الأشعري ينفي الاستقرار فيقول: «فالأشعري ينفي أن يكون استواؤه (تعالى) استقرارًا أو حلولاً».(5)

(1) انظر: مقدمة الدكتورة فوقية للإبانة، ص191، 192

(2) مقدمة الكوثري لإشارات المرام، كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، ص7

(3) هامش السيف الصقيل لتقي الدين السبكي، ص91

(4) الإبانة، الأشعري، ص105

(5) ابن الزاغوني وآراؤه الاعتقادية عرض ونقد، عبد الهادي بن عقيل الرشيدي، ص236، رسالة ماجستير في العقيدة بجامعة أم القرى.

وفي طبعة الدكتورة فوقيّة قال الأشعري: «فالسماوات فوقها العرش، فلمّا كان العرش فوق السماوات قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ (الملك: 16)، لأنّه مستو على العرش الذي فوق السماوات، وكل ما علا فهو سماء، والعرش أعلى السماوات».[1]

وقوله: "وكلّ ما علا فهو سماء" غير مثبت في نص ابن تيمية، وترجع أهميّة هذه الجملة أنّها تُخرج الفوقيّة من الفوقيّة المكانية إلى فوقيّة المكانة، وهذا ما تؤكده نصوص الأشعري الأخرى في الإبانة؛ فيقول: «وأنّ الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استواء منزّها عن المماسّة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش، وفوق كلّ شيء، إلى تخوم الثرى، فوقية لا تزيده قربًا إلى العرش والسماء، بل هو رفيع الدرجات عن العرش، كما أنّه رفيع الدرجات عن الثرى، وهو مع ذلك قريب من كلّ موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كلّ شيء شهيد».[2]

وهذا النص صريح في نفي الفوقية المكانية؛ فهو ينفي المماّسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، ويثبت فوقيّة لا تزيده قربًا إلى العرش والسماء، فكيف يدّعي ابن تيمية بعد هذا أنّ الأشعري من مثبتي الجهة لله تعالى؟!

ويزيد الأمر وضوحًا أنّ الأشعري في الإبانة علّق على حديث الجارية بقوله: «وهذا يدل على أنّ الله تعالى على عرشه فوق السماء فوقيّة لا تزيده قربًا من العرش».[3]

ومن البديهي أنّ الأشعري لو كان يعتقد أنّ الله في جهة الفوق وعلى العرش لكان قريبًا من العرش والسماء، وهذا ما يقرره المجسمة؛ جاء في كتاب نقض عثمان بن سعيد الدارمي

---

(1) الإبانة، الأشعري، ص106، 107

(2) نفس المصدر السابق، ص21

(3) نفس المصدر السابق، ص119

على بشر المريسي ما نصه: «مَنْ آمَنَ بِأَنَّ اللَّهَ فَوْقَ عَرْشِهِ فَوْقَ سَمَوَاتِهِ عَلِمَ يَقِينًا أَنَّ رَأْسَ الْجَبَلِ أَقْرَبُ إِلَى اللَّه مِنْ أَسْفَلِهِ، وَأَنَّ السَّمَاءَ السَّابِعَةَ أَقْرَبُ إِلَى عَرْشِ اللَّهِ تَعَالَى مِنَ السَّادِسَةِ، وَالسَّادِسَةَ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنَ الْخَامِسَةِ، ثُمَّ كَذَلِكَ إِلَى الْأَرْضِ. كَذَلِكَ رَوَى إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ، عَنِ ابْنِ الْمُبَارَك أَنَّهُ قَالَ: "رَأْسُ الْمَنَارَةِ أَقْرَبُ إِلَى اللَّهِ مِنْ أَسْفَلِهِ وَصَدَقَ ابْنُ الْمُبَارَكِ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَا كَانَ إِلَى السَّمَاءِ أَقْرَبُ كَانَ إِلَى اللَّهِ أَقْرَبَ».[1]

وهذا ما يعتقده أدعياء السلفيّة؛ يقول رشيد بن حسن الألمعي محقق كتاب نقض عثمان بن سعيد وهو رسالته للماجستير معلقًا على هذا النص السابق: «قلتُ: وَمعنى الْعبارَة صَحِيح إِلَّا أَنِّي لم أَقف على من نَسَبهَا إِلَى عبد الله بن الْمُبَارك أَو إِسْحَاق بن رَاهَوَيْه».[2]

فهذا المعنى الذي أثبته المجسمة هو الذي نفاه الأشاعرة ونفاه إمامهم الأشعري، وليس - بعد هذا - لابن تيمية ومن تبعه حجّة في نقل كلام الأشعري، فليس الأشعري ممن يعتقد الجهة؛ وأنّه لو كان يعتقد أنّ الله تعالى في الجهة لقال: إنّ رَأْسَ الْجَبَلِ أَقْرَبُ إِلَى اللَّه مِنْ أَسْفَلِهِ، ولم يقله، بل نفاه.[3]

ثانيًا: **يدّعي ابن تيمية أنّ القلوب مفطورة على أنّ الله في جهة الفوق، فالفطرة دليل على أنّ الله تعالى في جهة الفوق**، وفي هذا يقول الإمام ابن تيمية: «الوجه الرابع: إنّ الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم وغير ذلك إلى السماء وقت الدعاء تقصد قلوبهم الرب الذي هو فوق، وتكون حركة جوارحهم بالإشارة إلى فوق تبعًا لحركة قلوبهم إلى فوق، وهذا أمر يجدونه كلهم في قلوبهم وجدًا ضروريًا إلا من غيرت فطرته باعتقاد يصرفه عن ذلك. وقد حكى محمد بن طاهر المقدسي عن الشيخ أبي جعفر الهمذاني أنّه حضر مجلس أبي المعالي فذكر

---

(1) نقض عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي، ج1، ص504

(2) هامش: نقض عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي، ج1، ص504

(3) مع اعتقادي أنّ كتاب الإبانة لا يعتمد عليه في تقرير عقيدة الأشعري رحمه الله فقد تلاحقت أقلام الحشويّة بالتصرف فيه.

العرش، وقال: كان الله ولا عرش ونحو ذلك، وقام إليه الشيخ أبو جعفر فقال: يا شيخ دعنا من ذكر العرش، وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، فإنّه ما قال عارف قط: يا الله إلا وجد في قلبه ضرورة لطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة؟! قال: فضرب أبو المعالي على رأسه، وقال: حيّرني الهمذاني. فأخبر هذا الشيخ عن كل من عرف الله أنه يجد في قلبه حركة ضرورية إلى العلو إذا قال يا الله، وهذا يقتضي أنّه في فطرتهم وخلقتهم العلم بأنّ الله فوق، وقصده والتوجه إليه إلى فوق».[1]

وقد تبع أدعياء السلفيّة الإمام ابن تيمية في هذا، فزعموا أنّ الإنسان مفطور على إثبات جهة العلو لله تعالى، يقول الدكتور محمد خليفة التميمي: «أمّا دليل الفطرة: فمن المعلوم أنّ الفطرة السليمة قد جبلت على الاعتراف بعلو الله سبحانه وتعالى، ويظهر هذا الأمر عندما يجد الإنسان نفسه مضطرًا إلى أن يقصد جهة العلو ولو بالقلب حين الدعاء، وهذا الأمر لا يستطيع الإنسان دفعه عن نفسه فضلاً عن أن يرد على قائله وينكر هذا الأمر عليه».[2]

وأمّا قصّة الهمذاني فقد نقلها أكثر من واحد من أدعياء السلفيّة، فقد ذكرها على سبيل المثال ابن عثيمين[3]، والألباني.[4]

والحق أنّ الفطرة ليست علمًا من العلوم يوجد في النفس، وإنّما هي استعداد لقبول العلوم والمعارف، ولا يغني هذا الاستعداد عن التعلم، قال تعالى: **﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾** (النحل: 78)

(1) بيان تلبيس الجهمية، الإمام ابن تيمية، ج4، ص518، 519

(2) مقدمة كتاب العرش، الذهبي، ج1، ص153

(3) انظر: مجموع فتاوي ورسائل ابن عثيمين، ج8، ص 323

(4) انظر: مختصر العلو، الألباني، ص277

ومن ثمّ فليست الفطرة دليلاً من الأدلّة. وبهذا يظهر خطأ من جعل الفطرة دليلاً من الأدلة قائمًا بذاته، غير معتمد على الحس والعقل، وهو ما يخالف القرآن الكريم الذي نفى أيّة علوم تكون للإنسان، وجعلها مكتسبة من قبل وسائل المعرفة وهي السمع والأبصار والأفئدة.

ولا يوجد في فطرة الإنسان ما يخالف العقل والشرع، وكلاهما ينفي عن الله تعالى الجسميّة ولوازمها ومشابهة المخلوقات ومماثلتها.

وإذا قلنا إنّ الفطرة دليل على أنّ تعالى في السماء، فليست دليلاً على أنّ الله تعالى في جهة عدميّة وهذا هو مذهب ابن تيمية وأدعياء السلفيّة، بل إنّ الجهة العدمية فضلاً عن أنّها باطلة لا يعرف ماهيتها الناس، ولو سمعوا بها لطلبوا لها تفسيرًا، بل ورفضتها عقولهم، فأين هذا من ادعاء الفطرة؟

أمّا قصة الهمذاني فهي عن محمد بن طاهر المقدسي؛ وفيه انحراف عن السنة، وهذه مقالة الذهبي فيه: «محمد بن طاهر المقدسي الحافظ. ليس بالقوى، فإنّه له أوهام كثيرة في تواليفه، وقال ابن ناصر: كان لحنة، وكان يصحف. وقال ابن عساكر: جمع أطراف الكتب الستة، فرأيته بخطه، وقد أخطأ فيه في مواضع خطأ فاحشًا. قلتُ: وله انحراف عن السنة إلى تصوف غير مرضى، وهو في نفسه صدوق لم يتهم. وله حفظ ورحلة واسعة».[1]

وقد قال ابن السبكي عن هذه القصة: «نشتبه أَن تكون هَذِه الْحِكَايَة مكذوبة وَابْن طَاهِر عِنْده تحامل على إِمَام الْحَرَمَيْنِ»[2]، وقال: «وأغلب ظَنِّي أَنَّهَا كذبة افتعلها من لَا يستحي».[3]

(1) ميزان الاعتدال، الذهبي، ج3، ص587

(2) طبقات الشافعية، ابن السبكي، ج5، ص186

(3) نفس المصدر السابق، ج5، ص187

وهذه القصة بجانب ما في إسنادها فإنّها منكرة إذ كيف يحار إمام الحرمين عن إجابة مثل هذا السؤال وهو من هو في علم الكلام والأصول والفقه، ولذلك يقول ابن السبكي متعجبًا من الترويج لهذه القصة: «ثمَّ أَقُول: يَا لله وَيَا للْمُسلمين! أيقال عَن الإِمَام إِنَّه يتخبط عِنْد سُؤال سَأَلَهُ إِيَّاه هَذَا الْمُحدِّث، وَهُوَ أستاذ المناظرين وَعلم الْمُتَكَلِّمين؟ أَو كَانَ الإِمَام عَاجِزًا عَن أَن يَقُول لَهُ: كذبت يَا مَلْعُون، فَإِنّ الْعَارِف لَا يحدث نَفسه بفوقيّة الجسميّة، وَلَا يحدد ذَلِك إِلَّا جَاهِل يعْتَقد الْجِهَة! بل نقُول: لَا يَقُول عَارِفٌ يَا رباه، إِلَّا وَقد غَابَتْ عَنهُ الْجِهَات، وَلَو كَانَت جِهَة فَوق مَطْلُوبَة لما منع الْمُصَلِّي من النّظر إِلَيْهَا، وشدد عَلَيْهِ فِي الْوَعيد عَلَيْهَا. وَأمّا قَوْله: صَاح بِالْحيرَةِ وَكَانَ يَقُول: حيّرني الهمذاني فكذب مِمَّن لَا يستحيي، وليت شعري! أَيّ شُبْهَة أوردهَا، وَأيّ دَلِيل اعْتَرَضَهُ حَتَّى يَقُول: حيّرني الهمذاني. ثمَّ أَقُول: إِن كَانَ الإِمَام متحيرًا لَا يدْرِي مَا يعْتَقد، فواهًا على أَئِمَّة الْمُسلمين من سنة ثَمَان وَسبعين وَأَرْبَعمِائَة إِلَى الْيَوْم؛ فَإِنّ الأَرْض لم تخرج من لدن عَهده أعرف مِنْهُ بِاللَّه، وَلَا أعرف مِنْهُ، فيا لله مَاذَا يكون حَال الذَّهَبِيّ وَأَمْثَاله إِذا كَانَ مثل الإِمَام متحيرًا؟ إِنّ هَذَا لخزي عَظِيم. ثمَّ لَيْت شعري! من أَبُو جَعْفَر الهمذاني فِي أَئِمَّة النّظر وَالْكَلَام؟ وَمن هُوَ من ذَوي التَّحْقِيق من عُلَمَاء الْمُسلمين! ثمَّ أعَاد الذَّهَبِيّ الْحِكَايَة عَن مُحَمَّد بن طَاهِر، عَن أبي جَعْفَر، وَكِلَاهُمَا لَا يقبل نَقله وَزَاد فِيهَا أَنّ الإِمَام صَار يَقُول: يَا حَبِيبِي مَا ثمَّ إِلَّا الْحيرَة، فَإِنَّا لله وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُون، لقد ابتلى الْمُسلمُونَ من هَؤُلَاءِ الجهلة بمصيبة لَا عزاء بهَا».(1)

والحق كلّ الحق مع ابن السبكي، والغريب في الأمر أنّ محقق الجزء الرابع من بيان تلبيس الجهمية - محمد العبد العزيز اللاحم - يذكر أنّ ابن السبكي ذكر القصة، ولم يشر إلى هذا

(1) نفس المصدر السابق، ج5، ص190، 191

النقد اللاذع من ابن السبكي لمروجي هذه القصة، حتى يشعر القارئ أنّ القصة ثابتة، وليس بعد هذا التدليس تدليس![1]

ثالثًا: **ادّعى الإمام ابن تيمية أنّ رفع الأيدي إلى السماء قد تواترت به السنن، واتفق عليه المسلمون وغير مسلمين ممّا يدل على أنّ الله تعالى في جهة فوق**؛ وفي هذا يقول ابن تيمية: «الإشارة إلى فوق إلى الله في الدعاء وغير الدعاء باليد والأصبع أو العين أو الرأس أو غير ذلك من الإشارات الحسية قد تواترت به السنن عن النبي ﷺ واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين، قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ﴾ (البقرة: 144)، وعن ابن مسعود عن النبي ﷺ: " مَا مِنْ حَكَمٍ يَحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ، إِلَّا حُبِسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَلَكٌ آخِذٌ بِقَفَاهُ، حَتَّى يَقِفَهُ عَلَى جَهَنَّمَ، ثُمَّ يَرْفَعَ رَأْسَهُ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِنْ قَالَ: الْخَطَأَ، أَلْقَاهُ فِي جَهَنَّمَ، يَهْوِي أَرْبَعِينَ خَرِيفًا " رواه الإمام أحمد في مسنده وابن ماجه في سننه بمعناه[2]، وعن أبي هريرة: أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ بِجَارِيَةٍ سَوْدَاءَ أَعْجَمِيَّةٍ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ عَلَيَّ عِتْقَ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ. فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللهِ: " أَيْنَ اللهُ؟ " فَأَشَارَتْ إِلَى السَّمَاءِ بِإِصْبَعِهَا السَّبَّابَةِ، فَقَالَ لَهَا: " مَنْ أَنَا؟ " فَأَشَارَتْ بِإِصْبَعِهَا إِلَى رَسُولِ اللهِ وَإِلَى السَّمَاءِ، أَيْ: أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، فَقَالَ: " أَعْتِقْهَا " رواه أحمد في مسنده والبرقي في مسنده أيضًا[3]، ورواه ابن خزيمة في التوحيد وقد اشترط فيه ألا يحتج فيه إلا بحديث صحيح، وإسناده عن يزيد بن هارون: أخبرنا المسعودي عن عون بن عبد الله عن أخيه عبيد الله بن عبد الله عن أبي هريرة مثله وَقَالَ: بِجَارِيَةٍ سَوْدَاءَ لَا تُفْصِحُ، فَقَالَ: إِنَّ عَلَيَّ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً،

---

(1) انظر: هامش بيان تلبيس الجهمية، الإمام ابن تيمية، ج4، ص519

(2) مسند الإمام أحمد، ج7، ص173، 174، وسنن ابن ماجة، ج2، ص775، وإسناده ضعيف، لضعف مجالد بن سعيد؛ قال عنه ابن حجر: «ليس بالقوي وقد تغير في آخر عمره». انظر: تقريب التهذيب،ص520، ويختلف لفظ ابن ماجة عن لفظ أحمد ففي لفظ ابن ماجة: ثُمَّ يَرْفَعُ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ.

(3) مسند الإمام أحمد، ج13، ص385، 286

وَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ رَبُّكِ؟ " فَأَشَارَتْ بِيَدِهَا إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ قَالَ: "مَنْ أَنَا؟" فَقَالَتْ بِيَدِهَا مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ تَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ وَالْبَاقِي مِثْلُهُ ورواه أيضاً من حديث أبي داود الطيالسي عن المسعودي بهذا الإسناد كمثله وَقَالَ أَيْضًا: بِجَارِيَةٍ عَجْمَاءَ، لَا تُفْصِحُ، وَقَالَ: "أَعْتِقْهَا" وَقَالَ: فَقَالَ الْمَسْعُودِيُّ مَرَّةً: "أَعْتِقْهَا؛ فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ"[1] وقد روي نحو هذا المعنى عن عبيد الله بن عبد الله الزهري مسندًا عن أبي هريرة ومرسلاً ورواه الإمام أحمد وابن خزيمة أيضًا من حديث معمر عن الزهري عن عبد الله بن عبد الله عَنْ رَجُلٍ، مِنَ الْأَنْصَارِ أَنَّهُ جَاءَ بِأَمَةٍ سَوْدَاءَ، وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ عَلَيَّ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً، فَإِنْ كُنْتَ تَرَى هَذِهِ مُؤْمِنَةً أَعْتَقْتُهَا، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ: " أَتَشْهَدِينَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ؟ " قَالَتْ: نَعَمْ قَالَ: " أَتَشْهَدِينَ أَنِّي رَسُولُ اللهِ؟ " قَالَتْ: نَعَمْ قَالَ: " أَتُؤْمِنِينَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ؟ " قَالَتْ: نَعَمْ قَالَ: " أَعْتِقْهَا[2]» .[3]

وقبل أن أعلق على هذا الكلام أود أن أشير إلى اهتمام أدعياء السلفيّة بحديث الجارية، فقد جعلوا جواب الجارية علامة الإيمان، أو علامة معرفة الإنسان لربه.[4]

ويجب التنبيه هنا على عدم اعتماد أدعياء السلفيّة على أي رواية مخالفة لرواية الإمام مسلم الذي ورد فيها لفظ "أين الله؟"، وهم هنا يخالفون الإمام ابن تيمية فقد أثبت رواية "من ربك؟"، ولفظ "أتشهدين أن لا إله إلا الله" بجانب لفظ "أين الله؟"، وهذه نقطة فارقة يظهر فيها اختلاف أدعياء السلفيّة مع ابن تيمية.

وقد آن لي أن أعلق على كلام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة فأحصره في النقاط التالية:

---

(1) التوحيد، ابن خزيمة، ج1، ص 283

(2) مسند الإمام أحمد، ج25، ص19

(3) بيان تلبيس الجهمية، الإمام ابن تيمية، ج4، ص 497 – 500

(4) انظر: مختصر العلو، الألباني، ص54

1- تفسير الإمام ابن تيمية سبب تقليب وجه النبي ﷺ في السماء أنّ الله تعالى في السماء، تفسير لم يرد عن السلف الصالح، وهو الذي يرفع شعار ما جاء به السلف أخذنا به وما لم يقولوا به تركناه، وما جاء عن السلف الصالح أنّ سبب تقليب وجه النبي ﷺ في السماء هو انتظار أمر الله تعالى بالتحويل من بيت المقدس إلى البيت الحرام؛ فقد اعتاد رسول الله ﷺ أن يأتيه الوحي من هذه الجهة؛ يقول الإمام الواحدي في أسباب النزول: «قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي رِوَايَةِ الْكَلْبِيِّ: كَانَ رِجَالٌ مِنْ أَصْحَابِ رسول الله ﷺ ، قَدْ مَاتُوا عَلَى الْقِبْلَةِ الْأُولَى مِنْهُمْ أَسْعَدُ بْنُ زُرَارَةَ، وَأَبُو أُمَامَةَ أَحَدُ بَنِي النَّجَّارِ، وَالْبَرَاءُ بْنُ مَعْرُورٍ أَحَدُ بَنِي سَلَمَةَ، وَأُنَاسٌ آخَرُونَ جَاءَتْ عَشَائِرُهُمْ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ تُوُفِّيَ إِخْوَانُنَا وَهُمْ يُصَلُّونَ إِلَى الْقِبْلَةِ الْأُولَى، وَقَدْ صَرَفَكَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى قِبْلَةِ إِبْرَاهِيمَ، فَكَيْفَ بِإِخْوَانِنَا؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ (البقرة: 143) الْآيَةَ. ثُمَّ قَالَ: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ (البقرة: 144)، وَذَلِكَ أن النبي ﷺ ، قَالَ لِجِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَدِدْتُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى صَرَفَنِي عَنْ قِبْلَةِ الْيَهُودِ إِلَى غَيْرِهَا- وَكَانَ يُرِيدُ الْكَعْبَةَ لِأَنَّهَا قِبْلَةُ إِبْرَاهِيمَ- فَقَالَ لَهُ جِبْرِيلُ: إِنَّمَا أَنَا عَبْدٌ مِثْلُكَ لَا أَمْلِكُ شَيْئًا، فَسَلْ رَبَّكَ أَنْ يُحَوِّلَكَ عَنْهَا إِلَى قِبْلَةِ إِبْرَاهِيمَ. ثُمَّ ارْتَفَعَ جِبْرِيلُ وَجَعَلَ رسول الله ﷺ يُدِيمُ النَّظَرَ إِلَى السَّمَاءِ رَجَاءَ أَنْ يَأْتِيَهُ جِبْرِيلُ بِمَا سَأَلَهُ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْآيَةَ».(1)

وبعد، فقد كان نظر النبي للسماء انتظارًا للوحي الذي اعتاد أن يأتيه من هذه الجهة، وليس كما زعم الإمام ابن تيمية.

2- أمّا حديث ابن مسعود عن النبي ﷺ: " مَا مِنْ حَكَمٍ يَحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ، إِلَّا حُبِسَ

(1) أسباب نزول القرآن، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي، ت: 468هـ، ص41، 42، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، الثانية، 1992م.

يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَلَكٌ آخِذٌ بِقَفَاهُ، حَتَّى يَقِفَهُ عَلَى جَهَنَّمَ، ثُمَّ يَرْفَعَ رَأْسَهُ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِنْ قَالَ: الْخَطَأَ، أَلْقَاهُ فِي جَهَنَّمَ، يَهْوِي أَرْبَعِينَ خَرِيفًا " فحديث ضعيف لا يعتد به، ولا يعتمد عليه، وقد أقرّ محقق الجزء الرابع من كتاب بيان تلبيس الجهمية الدكتور محمد بن عبد العزيز اللاحم بهذا فقال: «والحديث ضعيف لأنّ في سنده عند أحمد وابن ماجة مجالد بن سعيد بن عمير الهمداني، وقد ضعّفه الألباني في ضعيف سنن ابن ماجة، لكنّ المؤلف ذكره للاستشهاد لا للاعتضاد، لأنّ أدلة العلو من الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى».[1]

أمّا كلامه عن أنّ الإمام ابن تيمية ذكر هذا الحديث للاستشهاد لا للاعتضاد فخطأ؛ لأنّ ابن تيمية ذكره في معرض الاستدلال وليس الاستشهاد، ودعواه: أنّ أدلّة العلو من الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى. ففيها مغالطة؛ ذلك أنّه ذكر العلو مكان دعواهم أنّ الله موجود في السماء؛ لإيهام الناس أنّ غيرهم ينكر علو الله على خلقه، ولا ينكر علوّ الله أحد من مخالفيهم؛ وإنّما ينكرون وجود الله الحسيّ في السماء الذي يؤمن به أدعياء السلفيّة. أمّا دعواه أنّ هذه الأدلّة لا تحصى فلا تُسلم له؛ لأنّ هذه الأدلّة وهي في الحقيقة شبه لا تخلو من نقد.

3-أمّا حديث الجارية فهناك اختلاف بين الرواة في اللفظ المثبت عن الرسول ﷺ فهل هو أين الله؟[2] أو أتشهدين أن لا إله إلا الله؟[3] أو من ربك؟[1]، أو فمدَّ النبيُّ ﷺ يدَه إليها، وأشار إليها مستفهمًا: مَن في السماء؟[2]

---

(1) هامش: بيان تلبيس الجهمية، الإمام ابن تيمية، ج4، ص 497

(2) كما في رواية الإمام مسلم من طريق هِلَالِ بْنِ أَبِي مَيْمُونَةَ إلى مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ السُّلَمِيِّ: «...فَقَالَ لَهَا: "أَيْنَ اللهُ؟" قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: "مَنْ أَنَا؟" قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، قَالَ: "أَعْتِقْهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ"». صحيح الإمام مسلم، ك الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةَ، بَابُ تَحْرِيمِ الْكَلَامِ فِي الصَّلَاةِ، ج1، ص381

(3) كما في رواية الإمام مالك من طريق الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود: «فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "أَتَشْهَدِينَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟" قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ: "أَتَشْهَدِينَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ» قَالَتْ: نَعَمْ. قَالَ: "أَتُوقِنِينَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ؟" قَالَتْ: نَعَمْ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "أَعْتِقْهَا"». موطأ الإمام مالك، الإمام مالك بن أنس بن

وإذا كان الحال كذلك فلا يثبت برواية أين الله عقيدة؛ فلا يثبت بها أنّ الله تعالى في الجهة، ومن تمسك بها فقد أخطأ وجانبه الصواب.

ويبدو أنّ الجارية كانت خرساء والمحادثة بينها وبين رسول الله ﷺ كانت بالإشارة، لأنّ اللفظ ضائع؛ فالأمة خرساء لا تنطق، ومن ثمّ يكون لفظ: "أين الله؟" من كلام أحد الرواة، قاله حسب فهمه؛ يقول الشيخ الكوثري: «فتكون المحادثة بالإشارة. على أنّ اللفظ

مالك بن عامر الأصبحي المدني، ت: 179هـ، ج2، ص777، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1985م. ورواه عبد الرزاق في المصنف، ج9، ص174، ورواه أحمد في المسند، ج25، ص19، ورواه ابن خزيمة في كتاب التوحيد، ج1، ص 286، وقد علّق الحافظ الذهبي على هذه الرواية بقوله: «حَدِيثٌ صَحِيحٌ أَخْرَجَهُ ابْنُ خُزَيْمَةَ فِي التَّوْحِيد». انظر: العلو ص15، وقال الحافظ الهيثمي: «رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَرِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ». انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، ت: 807هـ، ج1، ص24، وقال ابن كثير: «وهذا إسناد صحيح وجهالة الصحابي لا تضره». انظر: تفسير ابن كثير، ج2، ص331 وهذا كلام صحيح؛ لأنّ الإسناد كما يقول ابن عبد البر: «وإن كان ظاهره الانقطاع فِي رِوَايَةِ مَالِكٍ فَإِنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَى الاتِّصَالِ لِلِقَاءِ عُبَيْدِ اللَّهِ جَمَاعَةً مِنَ الصَّحَابَةِ». انظر: التمهيد لابن عبد البر، ج9، ص114، فعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود لقي بعض الصحابة يقينًا، وعبيد الله هو أحد فقهاء المدينة السبعة، ولم يعرف عنه تدليس وعنعنته محمولة على السماع؛ قال عنه ابن حجر: «ثقة فقيه ثبت». انظر: تقريب التهذيب، ص372

(1) كما في رواية الإمام أحمد: «... فَقَالَ لَهَا: " مَنْ رَبُّكِ؟ " قَالَتْ: اللهُ، قَالَ: " مَنْ أَنَا؟ " قَالَتْ: رَسُولُ اللهِ. قَالَ: " أَعْتِقْهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ"». مسند الإمام أحمد، ج32، ص205، 206، وقد حسّن هذا الإسناد الألباني حيث قال: «وهذا إسناد حسن). انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج7، ص 457

(2) وهذا لفظُهُ كما ساقه الحافظ الذهبيُّ بإسناده إلى سعيد بن زيد: «... نا سعيد بن زيد، نا توبة العنبري، حدثني عطاء بن يسار، حدثني صاحب الجارية نفسُهُ، قال: كانت لي جارية ترعى... الحديث، وفيه: فمدَّ النبيُّ ﷺ يدَه إليها، وأشار إليها مستفهمًا: مَن في السماء؟ قالت: الله، قال: "فمَن أنا؟"، قالت: أنت رسول الله، قال: "أعتقها؛ فإنَّها مسلمة"». العلو للعلي الغفار، الإمام الذهبي، ص120، تحقيق: حسن السقاف، دار الإمام الرواس، بيروت، الثالثة، 2007م. باختصار. وقد أشار حسن السقاف إلى حذف سند هذه الرواية في النسخ التي حققها غيره، وبالفعل لم يذكر السند أشرف عبد المقصود، انظر العلو بتحقيقه ص15، وكذلك لم يذكر الألباني السند في مختصر العلو، مع أنّه تكلم عن أحد الرواة الذين وردوا في هذا الإسناد وهو سعيد بن زيد. انظر: مختصر العلو ص82

يكون ضائعًا مع الخرساء الصماء فيكون اللفظ الذي أشار إليه الناظم[1] والمؤلف[2] لفظ أحد الرواة على حسب فهمه لا لفظ الرسول ﷺ. ومثل هذا الحديث يصح الأخذ به فيما يتعلق بالعمل دون الاعتقاد، ولذا أخرجه مسلم في باب تحريم الكلام في الصلاة - دون كتاب الإيمان - حيث اشتمل على تشميت العاطس في الصلاة ومنع النبي ﷺ عن ذلك، ولم يخرجه البخاري في صحيحه وأخرج في جزء خلق الأفعال ما يتعلق بتشميت العاطس من هذا الحديث مقتصرًا عليه دون ما يتعلق بكون الله في السماء بدون أي إشارة إلى أنّه اختصر الحديث».[3]

ظاهر عبارة في السماء يفيد الظرفيّة داخل السماء

على أنّ إجابة الجارية "في السماء" تخالف في ظاهرها معتقد ابن تيمية وأدعياء السلفيّة؛ فقد سبق أنّهم يعتقدون أنّ الله فوق السماء في الجهة العدميّة، وفي السماء تفيد أنّ الله مظروف في السماء؛ لأنّ "في" في ظاهرها تفيد الظرفيّة؛ يقول أبو البقاء العكبري: «وَأمّا "فِي" فحقيقتها الظرفيَّة كَقَوْلِك: المَالُ فِي الْكيس، وَقد يتجوَّز بهَا فِي غَيرهَا كَقَوْلِك: فلَان ينظر فِي الْعلم؛ لأنَّ الْعلم لَيْسَ بظرف على الحقيقة وَلَكِن لَمَّا قيَّد نظره بِهِ وقصره عَلَيْهِ صَار الْعلم كالوعاء الْجَامِع لما فِيهِ».[4]

(1) أي ابن القيم وهو لفظ: أين الله؟

(2) أي تقي الدين السبكي.

(3) هامش السيف الصقيل، الكوثري، ص82، 83

(4) اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي، ت: 616هـ، ج1، ص358، تحقيق: د. عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، الأولى، 1995م.

ولو قلنا بأنّ الله تعالى مظروف في السماء، سيكون مُحالاً لا من حيث أنّ المظروف محدود، ومحتاج فقط وإنّما لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ (المؤمنون: 71)

فعلى افتراض فساد السماوات والأرض ومن فيهن يلزم عنه فساد الله تعالى وهو محال تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ولا يقول ابن تيمية ولا أدعياء السلفيّة بأنّ الله تعالى مظروف في السماء بل يفسر "في السماء" بعلى السماء فيقول ابن تيمية: «وَ الْمَفْهُومُ مِنْ قَوْلِهِ: إنَّهُ فِي السَّمَاءِ أَنَّهُ فِي الْعُلُوِّ وَأَنَّهُ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ. وَكَذَلِكَ الْجَارِيَةُ لَمَّا قَالَ لَهَا أَيْنَ اللَّهُ؟ قَالَتْ فِي السَّمَاءِ إنَّمَا أَرَادَتْ الْعُلُوَّ مَعَ عَدَمِ تَخْصِيصِهِ بِالْأَجْسَامِ الْمَخْلُوقَةِ وَحُلُولِهِ فِيهَا، وَإِذَا قِيلَ: الْعُلُوُّ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَا فَوْقَ الْمَخْلُوقَاتِ كُلِّهَا فَمَا فَوْقَهَا كُلِّهَا هُوَ فِي السَّمَاءِ، وَلَا يَقْتَضِي هَذَا أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ ظَرْفٌ وُجُودِيٌّ يُحِيطُ بِهِ إذْ لَيْسَ فَوْقَ الْعَالَمِ شَيْءٌ مَوْجُودٌ إلَّا اللَّهُ».[1]

وإذا فسّر ابن تيمية ومن تبعه لفظ "في السماء" بعلى السماء فقد نقلوا اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، وسيكون ابن تيمية ومن تبعه من المؤولين وهو ما لا يتفق مع منهج ابن تيمية الرافض للتأويل، فضلاً عن أنّه من المستحيل أن يكون قد دار في عقل الجارية نظرية الجهة العدميّة التي قال بها ابن تيمية.

رابعًا: أقرّ الإمام ابن تيمية التجسيم أثناء رده على الإمام الرازي عندما قال ابن تيمية:
«أنّك قد ذكرت أنّ مستند هذا الإلف[2] هو اعتقاد الدعاة أنّ الحي العليم القادر لا يكون إلا جسمًا، ومعلوم أنّ هذا بلفظه قول طوائف كثيرة من أهل الكلام من الشيعة والكرّاميّة

---

(1) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج3، ص53

(2) أي رفع الأيدي إلى السماء.

وغيرهم، وأمّا بمعناه فالمؤسس وغيره يقول: إنّ هذا قول من قال: إنّ الله فوق العرش. أو أنّه يشار إليه في الدعاء.

ومعلوم أنّ القول بكون الله فوق العرش أو أنّه يشار إليه بالأيدي في الدعاء قول سلف الأمّة وأئمتها وعامتها. وإذا كان هؤلاء كلهم يقولون بالمعنى الذي سميته تجسيمًا لم يضر القول بذلك، ولم يجز رده إلا بحجة، وأنت لم تذكر في جواب هذه الحجة ما يصلح أن يكون جوابًا. وقد قدمنا في الوجه الذي قبل هذا أنّ الإشارة إلى الله فيه الدعاء إن استلزم اعتقاد الداعي أنّ الله جسم فقد ثبت أنّ هذا قول من قوله حجة إلا بطلت حكايته.

وأمّا هنا فإنّ كون الحي القادر لا يكون إلا بائنًا عن غيره بالجهة له حد يتميز به عن غيره، وهو معنى كونه جسمًا عنده وهذا المعنى ما اتفق عليه سلف الأمّة وأئمتها، وإن تنوعت ألفاظهم فيه، فكلها متوافقة متطابقة. وبالجملة فلا يمكنه أن ينازع أنّ هذا قول خلق كثير من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام، فلا بدّ من دليل إبطاله».[1]

ولنا مع هذا الكلام وقفة:

أ - يغالط الإمام ابن تيمية حين يزعم أنّ السلف الصالح يثبتون الفوقية والإشارة بالأيدي على المعنى الذي نفاه الرازي، وهو خطأ؛ لأنّ الإمام الرازي والأشاعرة لا يقولون بأنّ رفع الأيدي إلى السماء في الدعاء، أو أنّ القول بأنّ الله تعالى فوق العرش يستلزم التجسيم؛ لأنّ فوقية القهر لا تستلزم تجسيمًا؛ ورفع الأيدي إلى السماء ما لم يصحبه اعتقاد أنّ الله تعالى في نهاية الإشارة الحسيّة ليس فيه تجسيم.

وإنّما ينكر الإمام الرازي على من يقول: إنّ الله تعالى فوق العرش حقيقة، جالس عليه، مستقر عليه، ومحدود بحدود، وأنّ الله موجود بذاته عند نهاية الإشارة الحسيّة، وادعاء ابن تيمية أنّ هذا قول السلف الصالح ادعاء خطأ، ومغالطة مكشوفة، ولن يجد أحدًا من سلف

(1) بيان تلبيس الجهمية، الإمام ابن تيمية، ج4، ص615، 616

الأمة يقول: إنّ الله تعالى فوق العرش حقيقة، جالس عليه، ومحدود بحدود، وأنّ الله موجود بذاته عند نهاية الإشارة الحسيّة، فضلاً عن سحب هذا الكلام على كلّ السلف رضي الله عنهم.

ب – يدّعي ابن تيمية أنّ الله تعالى لا يكون بائنًا عن غيره إلا إذا كان له حدّ يتميز به عن غيره وهو معنى الجسم عند الرازي، واعتقاد الحدّ هو اعتقاد السلف الصالح كما يدّعي ابن تيمية، وقبل التعليق على هذه الدعوى أود أن أشير إلى معنى الحدّ الذي يقصده ابن تيمية، ومدى متابعة أدعياء السلفيّة لابن تيمية.

يقول ابن تيمية: «**الحدّ ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره،** كما هو المعروف من لفظ الحد في الموجودات، فيقال: حد الإنسان، وحد كذا، وهي الصفات المميزة له، ويقال: حد الدار والبستان، وهي جهاته وجوانبه المميزة له، ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك».[1]

فالحدّ عند ابن تيمية له معنيان:

أحدهما: صفة الشيء.

والثاني: قدْر الشيء وهو جهاته وجوانبه المميزة له.

وما يعنينا هنا هو المعنى الثاني، فهل يثبته ابن تيمية لله تعالى أو ينفيه؟

يقول ابن تيمية ناقدًا رأي القاضي أبي يعلى في الحدّ: «قال:[2]وقد منعنا من إطلاق القول بالحدّ في غير موضع من كتابنا، ويجب أن يجوز على الوجه الذي ذكرنا. ثمّ قال: ويجب أن يحمل اختلاف كلام أحمد في إثبات الحدّ على اختلاف حالتين، فالموضع الذي قال: إنّه على العرش بحدّ.

(1) بيان تلبيس الجهمية، الإمام ابن تيمية، ج3، ص42

(2) أي القاضي أبو يعلى.

معناه أنّ ما حاذى العرش من ذاته هو حدّ له وجهة له، والموضع الذي قال: هو على العرش بغير حدّ.

معناه ما عدا الجهة المحاذية للعرش وهي: الفوق، والخلف، والأمام واليمنة، واليسرة، وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش، وبين غيرها ما ذكرنا أنّ جهة التحت تحاذي العرش بما قد ثبت من الدليل، والعرش محدود، فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنّه حد وجهة، وليس كذلك فيما عداه؛ لأنّه لا يحاذي ما هو محدود، بل هو مار في اليمنة، واليسرة، والفوق، والأمام، والخلف إلى غير غاية.

فلهذا لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة. وجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات، ولم تحاذ جميع الذات لأنّه لا نهاية لها».(1)

وهذا الذي قاله القاضي أبو يعلى هو ما تقوله المانويّة من تلاقي النور مع الظلمة من جهة الأسفل وعدم تناهيه من الجهات الخمس.

وقد علّق ابن تيمية على كلام القاضي أبي يعلى قائلاً: «قلتُ: هذا الذي جمع به بين كلامي أحمد، وأثبت الحدّ والجهة من ناحية العرش والتحت دون الجهات الخمس يخالف ما فَسَّر به كلام أحمد أولاً من التفسير المطابق لصريح ألفاظه، حيث قال: فقد نفى الحدّ عنه على الصفة المذكورة وهو الذي يعلمه خلقه.

والموضع الذي أطلقه محمول على معنيين:

أحدهما: يقال على جهة مخصوصة وليس هو ذاهبًا في الجهات؛ بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كلّ الجهات، وهذا معنى قول أحمد: حدّ لا يعلمه إلا هو.

(1) بيان تلبيس الجهمية، الإمام ابن تيمية، ج3، ص24، 25

والثاني: أنه صفة يَبِين بها عن غيره ويتميز، فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له في أخص صفاته. قال:[1] وقد منعنا من إطلاق القول بالحدّ في غير موضع من كتابنا، ويجب أن يجوز على الوجه الذي ذكرناه. فهذا القول الوسط من أقوال القاضي الثلاثة هو المطابق لكلام أحمد وغيره من الأئمة. وقد قال:[2] إنّه تعالى في جهة مخصوصة، وليس هو ذاهبًا في الجهات، بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات، وهذا معنى قول أحمد: حد لا يعلمه إلا هو.

ولو كان مراد أحمد رحمه الله الحدّ من جهة العرش فقط لكان ذلك معلومًا لعباده، فإنّهم قد عرفوا أنّ حده من هذه الجهة هو العرش، فعلم أنّ الحدّ الذي لا يعلمونه مطلق لا يختص بجهة العرش».[3]

فابن تيمية هنا يؤيد أبا يعلى فيما ذهب إليه من وجود حدّ لله تعالى من جهة التحت، ويخالفه في الجهات الأخرى؛ لأنّ لله تعالى حد مطلق معلوم لله وليس للبشر! فأثبت أنّ الله تعالى محدود من الجهات الخمس الأخرى، ولا يعلم هذه الحدود أحد سوى الله.

وبناء عليه صار الله تعالى عند ابن تيمية محدودًا من جميع الجهات، وله نهايات، ومقادير، وأحجام! وهذا مخالف لأدلّة التنزيه لله تعالى، وتجسيم صريح.

---

(1) أي القاضي أبو يعلى.

(2) أي القاضي أبو يعلى.

(3) بيان تلبيس الجهمية، الإمام ابن تيمية، ج3، ص25، 26

موقف أدعياء السلفيّة من إثبات الحدّ لله تعالى

تابع الدكتور أحمد معاذ حقي محقق الجزء الثالث[1] من بيان تلبيس الجهمية ابن تيمية فيما ذهب إليه في موضوع الحدّ وعلّق عليه قائلاً: «تعقيب شيخ الإسلام على كلام القاضي في جمعه بين كلامي أحمد[2] في الحدّ».[3]

وهذا مما يقتضي الموافقة على إثبات النهايات والمقادير لله تعالى، وأنّه تعالى محدود من جميع الجهات تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ونفى الحد بمعنى المسافة والأبعاد، والنهايات، والمقادير الدكتور أحمد الغامدي الذي علّق على قول عبد الله بن المبارك فيما رواه البيهقي بسنده عن الْحَسَنِ بْن الصَّبَّاحِ الْبَزَّازَ، قال: سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ، يَقُولُ: سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْمُبَارَكِ قُلْتُ: كَيْفَ نَعْرِفُ رَبَّنَا؟ قَالَ: فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ عَلَى عَرْشِهِ. قُلْتُ: فَإِنَّ الْجَهْمِيَّةَ تَقُولُ: هُوَ هَذَا. قَالَ: إِنَّا لَا نَقُولُ كَمَا قَالَتِ الْجَهْمِيَّةُ، نَقُولُ: هُوَ هُوَ. قُلْتُ: بِحَدٍّ؟ قَالَ: إِي وَاللَّهِ بِحَدٍّ.[4]

فقال: «لم يقصد (أي ابن المبارك) بالحدّ بيان مسافة وأبعاد، تعالى الله عن أن نضيف إليه ما لم يصف به نفسه، فالسلف متقيدون بالنصوص في باب العقيدة كلّه، والصفات بوجه أخص».[5]

والخلاصة، أنّ ابن تيمية صرّح بالتجسيم وأثبت الحد لله تعالى، وتابعه بعض أدعياء السلفيّة وخالفه البعض الآخر، وقد ادّعى ابن تيمية أنّ إثبات الحدّ ما اتفق عليه السلف

---

(1) وهو رسالته للدكتوراه.

(2) نحن ننزه الإمام أحمد أن يكون قد قصد مثل هذه المعاني التي لا تفيد إلا التجسيم والتشبيه لله تعالى.

(3) هامش: بيان تلبيس الجهمية، الإمام ابن تيمية، ج3، ص25

(4) الأسماء والصفات، الإمام البيهقي، ج2، ص335

(5) البيهقي وموقفه من الإلهيات، الدكتور أحمد الغامدي، ص350

والأئمة، وهذه الدعوى باطلة؛ لأنّه لن يجد من السلف من يثبت الحدّ لله تعالى بالمعنى الذي ذكره؛ ولو تكلّف في التأويل.

ومما سبق نستخلص ما يأتي:

1- وقف الإمام ابن تيمية بجوار المجسمة فدافع عن شبهتهم التي زعموا فيها أنّ رفع الأيدي إلى السماء دليل على وجود الله تعالى في الجهة، بل ذهب إلى أنّ هذا هو معتقد السلف الصالح.

2- ادّعى ابن تيمية متابعًا المجسمة على أنّ الإنسان مفطور على أنّ الله تعالى في السماء، بل عدّ الفطرة دليلاً قائمًا بذاته، وتابعه أدعياء السلفيّة في هذا.

3- استدلّ ابن تيمية وأدعياء السلفيّة بحديث الجارية على أنّ الله تعالى في السماء.

4- أثبت ابن تيمية الحدّ لله تعالى، وتبعه بعض أدعياء السلفيّة وخالفه آخرون.

الخاتمة

وتشتمل على أهمّ النتائج والتوصيات.

بعد هذه الجولة الشاقة مع المجسمة، ومع الإمام ابن تيمية وأدعياء السلفيّة أقول: ليس معنى خلافنا مع الإمام ابن تيمية أننا نبغضه بل هو حبيب إلى قلوبنا ولا نقلل من شأنه، فهو أحد العلماء الكبار، إلا أنّ الحق أحب إلينا منه، فهو في النهاية بشر يخطئ ويصيب، والعصمة للأنبياء، وقد خلصتُ إلى نتائج من هذا البحث، وبعض التوصيات، هذه أهمها:

أولاً: أهم النتائج

1- ارتبطت ظاهرة التجسيم بالوثنيّة؛ ومن ثمّ كان ظهور التجسيم في الفكر البشري مرتبطًا بالوثنيّة؛ فقد ظهر في الأمم الوثنيّة أو من انحرفوا عن عقيدة التوحيد والتنزيه، وتسلل إلى البيئة الإسلاميّة عن طريق غلاة الشيعة وحشويّة المُحدثين الذين تأثروا بأصحاب الأديان المحرّفة.

2- ظهر التجسيم في البيئة الإسلاميّة عن طريق اليهود والنصارى وأعداء الإسلام بقصد تشويه العقيدة الإسلامية، وتلقفه بعض ضعاف العقول من غلاة الشيعة والمُحدّثين، والكرّاميّة.

3- دافع الإمام ابن تيمية عن بعض المُجسمة، كعثمان بن سعيد الدارمي، زاعمًا أنّ كتابيه الرد على الجهمية، ونقض عثمان بن سعيد لبشر المريسي، يحملان عقيدة السلف الصالح، وقد وضح تأثر أدعياء السلفيّة بابن تيمية في هذه النقطة؛ فزعموا أنّ كتاب نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي هو المُعبر عن عقيدة السلف الصالح.

4- ارتبطت بدعة التجسيم في البيئة الإسلاميّة بالضعفاء والمتروكين والوضّاعين من الرواة الذين نسبوا للنبي ﷺ ما لم يقله، ولم تكن موجودة عند الثقات منهم.

5- ظهر في البحث أنّ بعض المُجسمة يحاولون الانتساب إلى الإمام أحمد بن حنبل ومن

ثمّ إلصاق تهمة التجسيم به، إلا أنّ منهج الإمام أحمد مختلف تمامًا عن منهج هؤلاء المُجسمة، فكان الإمام أحمد سلفيًّا مُنزهًا لله تعالى عن مشابهة الحوادث، وغرقوا هم في بدعة التجسيم إلى آذانهم، فهو منهم براء.

6- حاول أدعياء السلفيّة إحياء كتب المُجسمة بطباعتها وإخراجها للناس في صورة الكتب التي تدافع عن مذهب السلف الصالح، ومن ثمّ دافعوا عنها أيما دفاع، ككتاب السنّة المنسوب لعبد الله بن أحمد وكتاب إبطال التأويلات لأبي يعلى الفرّاء وغيرهما، وإحياء هذه الكتب فيه إفساد لعقائد المسلمين، وشيوع لبدعة التجسيم في المسلمين.

7- ظهر في البحث أنّ آيات الصفات التي توهم التشبيه هي من المتشابه، والمتشابه يفوض علمه إلى الله تعالى؛ وهذا هو مذهب السلف الصالح، وخالف في هذا الإمام ابن تيمية وتبعه في هذا أدعياء السلفيّة، فزعموا أنّ آيات الصفات من المُحكم، وأنّ مذهب السلف إجراؤها على ظواهرها مع تفويض الكيفيّة إلى الله تعالى، وما ذهبوا إليه جرّهم إلى مشكلات كبيرة، كإثبات الأجزاء والأعضاء لله تعالى.

8- يظهر تجسيم الإمام ابن تيمية جليًّا عند حديثه عن إضافة الصورة لله تعالى؛ فقد حصر علّة النهي عن تقبيح وجه ابن آدم في مشابهة وجه آدم عليه السلام لصورة الله تعالى، وقد تابع بعض أدعياء السلفيّة ابن تيمية، وأنكر البعض الآخر منهم مشابهة وجه آدم لصورة الله تعالى.

9- استدلّ ابن تيمية وكثير من أدعياء السلفيّة بالأحاديث الضعيفة والمُنكرة على إثبات العقائد، وهو ما يُضعف منهجهم في إثبات العقائد.

10-ظهر في البحث أنّ التوراة إحدى مصادر التجسيم التي اعتمد عليها ابن تيمية وبعض أدعياء السلفيّة.

11-ظهر جليًّا في البحث أنّ أدعياء السلفيّة لا يسيرون على منهج واحد، فما ينكره فريق

يقرره فريق آخر، ويظهر هذا حينما يقرر بعض أدعياء السلفيّة أنّ من له رواية من أهل الكتاب من الصحابة الكرام أو التابعين يؤخذ من الخبر الصحيح عنه عقيدة، بينما لا يأخذ البعض الآخر منه عقيدة، فيثبت بعضهم لله تعالى منه صفة بينما ينفيه البعض الآخر!

12-تابع الإمام ابن تيمية المُجسمة في أنّ لله تعالى بعضٌ؛ فيرى أنّه يجوز أن يُرى بعض من الله تعالى دون بعض، ويرى أنّ ذلك مأثور عن السلف الصالح، فيما اعتذر عن ابن تيمية في اعتقاده هذا بعض أدعياء السلفيّة، وتبعه آخرون.

13-يخلط ابن تيمية وأدعياء السلفيّة بين الصفة والبعض، فيطلقون الأبعاض على أنّها صفات، ويرفضون أن تكون معان قائمة بذات الله تعالى كالقدرة والإرادة والعلم، ويرفضون أن نسميها أعضاء وجوارح؛ لأنّ النص لم ينطق بهذه التسمية، ولا ينفعهم هذا الصنيع؛ لأنّ المراد بها الأبعاض والأعضاء.

14-يعتمد ابن تيمية قياس الغائب على الشاهد في الإلهيات؛ فيرى أنّ كلّ كمال للمخلوق فالله أولى به، ويسميه قياس الأولى، ويتبعه أدعياء السلفيّة في هذا، وهو ما يُضعف منهجهم في البحث في الإلهيات، ويجعلهم أبعد ما يكونوا عن التنزيه.

15-يثبت ابن تيمية حلول الحوادث في ذات الله تعالى؛ فأثبت قدم نوع الفعل الإلهي، وأجاز التسلسل في جهة الماضي، وتبعه في هذا أدعياء السلفيّة.

16-أثبت ابن تيمية الحركة لله تعالى، وتبعه بعض أدعياء السلفيّة، فيما ذهب البعض الآخر إلى السكوت عن إثبات الحركة أو نفيها عن الله تعالى.

17-فسّر ابن تيمية الاستواء على العرش تفسيرًا ماديًّا؛ فقد فسّره بالجلوس، وأنّ لله تعالى ثقلاً على العرش، منه يئط العرش أطيط الرحل الجديد تحت الركب الثقيل، وأنّ العرش ممتلئ بالله تعالى ولا يفيض منه شيء ولو كان مقدار أربعة أصابع.

18-اختلف أدعياء السلفيّة في مسألة الاستواء اختلافًا كثيرًا؛ فمِن مفسر للاستواء

بالجلوس والاستقرار على العرش، ومنهم من ينكر هذا، ومنهم من يتابع ابن تيمية في الأطيط، ومنهم من يخالف، ومنهم من يرى أنّ العرش ممتلئ بالله تعالى، ومنهم من يُنكر على من يعتقد هذا.

19-فسّر ابن تيمية النزول بالنزول الحسيّ، وأتى في سبيل هذا بمنكر، وهو النزول من على العرش مع عدم خلو العرش منه! وتبع أدعياء السلفيّة ابن تيمية في تفسير النزول بالنزول الحسيّ، بينما تابع بعضهم ابن تيمية في النزول وعدم خلو العرش منه، ورأى آخرون أنّ هذا خروج عن منهج السلف.

20-دافع ابن تيمية عن شُبه المُجسمة العقليّة على إثبات الجسميّة وتبعه أدعياء السلفيّة في هذا. فذهب إلى أنّ الكرّاميّة كانوا على حق في مسألة العلو والجسم، إلا أنّهم قالوا بأنّ الله جسم، ولفظ الجسم لم يرد في الشرع، وما دام لم يرد في الشرع فلا نقول إنّه تعالى جسم أو لا جسم، فهذا اللفظ بدعة. أمّا باقي المعاني التي قال بها الكرّاميّة في مسألة الجسميّة فهم لم يبتدعوا فيها من وجهة نظر ابن تيمية. وفي أثناء دفاع ابن تيمية عن شبه المُجسمة قال ابن تيمية بالجهة العدميّة، وتابعه في القول بها أدعياء السلفيّة، وهو الأمر الذي لا يقرهم عليه العقل ولا الشرع.

ثانيًا: التوصيات

1- أهيبُ بقسم العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف الاهتمام بتراث الإمام ابن تيمية بحثًا، وتحليلاً، ونقدًا، وفي ضوء هذا أوصي أن يدرس أحد الباحثين موقف الإمام ابن تيمية من التفويض، وأثر ذلك على أدعياء السلفيّة. كما أوصي بأن يدرس أحد الباحثين موقف ابن تيمية من أدلّة التنزيه وأثر ذلك على أدعياء السلفيّة.

2- كما أهيب بجامعة الأزهر الشريف تدريس مادة التوحيد على طريقة المُحدّثين؛ لأنّ طريقة المتكلمين لم تعد كافية في دفع شُبه المُجسمة، والحشويّة، لأنّ أدعياء السلفيّة يروجون

لفكرة أنّ أهل السنّة يعادون حديث النبي ﷺ ، وخير من تمثل طريقة المُحدّثين على مذهب أهل السنّة، الإمام البيهقي في كتابه الأسماء والصفات.

3- وأهيب كذلك بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية الاهتمام بطباعة الكتب التي تنشر عقيدة التنزيه، ونشرها بسعر التكلفة؛ كي يطلع الناس على العقيدة الصحيحة فيعتنقونها، وأخص كتاب السيف الصقيل للإمام تقي الدين السبكي بهامش الكوثري تبديد الظلام المُخيم.

4- أهيب بالأزهر الشريف، وبالرابطة العالمية لخريجي الأزهر الشريف، عقد المؤتمرات التي تُحذر من التجسيم والمُجسمة، ومناقشة الكتب التي تُطبع على أنّها كتب السلف الصالح، ككتاب إبطال التأويلات لأبي يعلى الفرّاء وغيره؛ حتى لا يقع الشباب فريسة للتضليل، والوقوع في براثن التجسيم.

هذا، والله تعالى من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.. وصلى الله على سيدنا وحبيبنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرست المصادر والمراجع

القرآن الكريم جلّ من أنزله.

(حرف الألف)

1- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، ت: 324هـ، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الأولى، 1977م، وطبعة: الدكتور: مقبل بن عبد الله العصيمي، مدار المسلم للنشر، الرياض، الأولى، 2011م، وطبعة: بشير محمد عون، مكتبة دار البيان، الثالثة، 1990م.

2- إبطال التأويلات لأخبار الصفات، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء، ت: 458هـ، تحقيق: محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية، الكويت.

3- أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، ت: 631هـ، تحقيق الدكتور أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، الثانية، 2004م.

4- ابن تيمية، حياته وعصره – آراؤه وفقهه، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.

5- أبو المعين النسفي وآراؤه في التوحيد عرضًا ونقدًا على ضوء عقيدة السلف، صالح بن درباش بن موسى الزهراني، رسالة دكتوراه من كلية أصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، 1420هـ.

6- إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة، حمود بن عبد الله التويجري، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، الثانية، 1414هـ.

7- الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ت:911هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م.

8- الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة جمعًا ودراسة، حياة بن محمد بن جبريل، والكتاب في أصله رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية بإشراف: الدكتور غالب علي العواجي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الأولى، 2002م.

9- الأثر المشهور عن الإمام مالك رحمه الله في صفة الاستواء دراسة تحليلية، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الثالثة والثلاثون، العدد الحادي عشر بعد المائة، 2000م.

10-اجتماع الجيوش الإسلامية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، ت: 751هـ، تحقيق: عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق التجارية،الرياض، الأولى، 1988م.

11-الإحسان في مباحث من علوم القرآن، الدكتور: إبراهيم عبد الرحمن خليفة، الأولى 2002م بدون ذكر اسم دار الطبع.

12-الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ت: 276هـ، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار الراية، الأولى، 1991م.

13-أديان العالم، حبيب سعيد، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة، بدون.

14-أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، بدون.

15-إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: 626هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الأولى، 1993م.

16-إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني، نايف بن صلاح بن علي المنصوري قدم له: د: سعد بن عبد الله الحميد، وراجعه ولخص أحكامه وقدم له: أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل السليماني المأربي، دار الكيان، الرياض، الأولى 2006م.

17-الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، دار ابن الجوزي، الرابعة، 1999م.

18-الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، ت: 478هـ، تحقيق: الدكتور محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي، 1950م.

19-الإرشاد شرح لمعة الاعتقاد، الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، تحقيق: محمد بن حمد المنيع، دار طيبة للنشر والتوزيع، الأولى، 1997م.

20-إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الثانية، 1985م.

21-أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، ت: 538هـ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1998م.

22-أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث.

23-أسباب نزول القرآن، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي، ت: 468هـ، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان دار الإصلاح، الدمام، الثانية، 1992م.

24-استِدرَاك وَتَعقِيب عَلى الشَّيخ شُعَيب الأَرنَؤُوط في تَأوِيلِهِ بَعض أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ، خالد بن عبد الرحمن الشايع، عَلّقَ عَليه: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار بلنسية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الأولى، 1419ه.

25-الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، الدكتور: علي عبد الواحد وافي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، الأولى، 1964م.

26-أسماء المدلسين، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ت: 911هـ، تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، دار الجيل، بيروت.

27-الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، ت: 458هـ، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له: الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي، جدة، الأولى، 1993م.

28-إشارات المرام، كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، مصطفى البابي الحلبي، الأولى، 1949م.

29- الأشاعرة في ميزان أهل السنة، أبو عثمان فيصل بن قزار الجاسم، المبرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة، الكويت، الأولى، 2007م.

30-أصول الدين، أبو اليسر البزدوي، تحقيق: هانز بيتر لنس، علق عليه الدكتور: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون.

31-الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، ت: 790هـ، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الأولى، 1992م.

32-اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، لشيخ الحنابلة أبي الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي ت 410هـ، تحقيق: أبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 2001م.

33- الاعتقاد، أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد ت : 526هـ، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار أطلس الخضراء، الأولى ، 2002م.

34-اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

35-إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، دار الإرشاد للشئون الجامعية، حمص، سورية، الرابعة، 1415 هـ.

36-أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، 383هـ، تحقيق: الدكتور: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، مركز إحياء التراث، جامعة أم القرى، السعودية، الأولى، 1988م.

37- الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام، ناصر بن حمد بن حمين الفهد، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 1999م.

38-إفحام اليهود، وقصة إسلام السموأل، السموأل بن يحيى بن عباس المغربي، ت: نحو 570هـ، تحقيق: الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، الثالثة، 1990م.

39-الاقتصاد في الاعتقاد، تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي الجماعيلي الدمشقي الحنبلي، ت: 600هـ، تحقيق الدكتور: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، الأولى، 1993م.

40-الإكليل في المتشابه والتأويل، الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية.

41-إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مغلطاي بن قليج الحنفي، ت: 762هـ، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الأولى، 2001م.

42-الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، آمال بنت عبد العزيز العمرو، رسالة دكتوراه بإشراف الدكتور: محمد بن إبراهيم العجلان - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1427هـ.

43-آلهة في الأسواق، دكتور رءوف شلبي، دار القلم، الكويت، الثانية، 1983م.

44-الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية في ضوء عقيدة السلف، جودي صلاح الدين النتشة، رسالة ماجستير من كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية. تحت إشراف الدكتور فاروق أحمد الدسوقي، 1989م.

45-الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة، أبو عبد الرحمن الحسن بن عبد الرحمن العلوي، تقديم الشيخ حماد الأنصاري، دار الوطن، الرياض، الأولى، 1997م.

46-الإمبراطورية الرومانية، أ. ب تشارلز ورث، ترجمة رمزي عبده جرجس، مراجعة الدكتور: محمد صقر خفاجة، مكتبة الأسرة، 1999م.

47-الآمدي وآراؤه الكلامية، الدكتور حسن الشافعي، دار السلام، الأولى، 1998م.

48-الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الأولى، 1999م.

49-الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، ت: 562هـ، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الأولى، 1962م.

50-الإنسان في ظل الأديان، الدكتور: عمارة نجيب، المكتبة التوفيقية، بدون.

51-الإنصاف فيما يجب اعتقاده وما لا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الثانية، 2000م.

52-أوائل المقالات، محمد بن محمد بن النعمان، العكبري، البغدادي، ت: 413هـ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، الثانية، 1993م.

(حرف الباء)

53-باعث النهضة الإسلامية: ابن تيمية السلفي، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، الدكتور: محمد خليل هرّاس، المطبعة اليوسفية، طنطا، الأولى، 1952م.

54-الباقلاني وآراؤه الكلامية، الدكتور محمد رمضان عبد الله، مطبعة الأمة، بغداد، 1986م.

55-البحر الزخار المعروف بمسند البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار ت: 292هـ، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الأولى، 1995م.

56-البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ت: 794هـ، وزارة الأوقاف والشئون الدينية بالكويت، الثانية، 1992م.

57-البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، ت: 745هـ، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت.

58-البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي، ت 355هـ، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، بدون.

59-البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ت: 774هـ، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الأولى، 1988م.

60-البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ت: 794هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي، الأولى، 1957م.

61-البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، الدكتور: عبد الله مصطفى نومسوك، أضواء السلف، الأولى، 1999م.

62-بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية الحراني، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأولى، 2005م.

63-بين الرازي وابن تيمية في مسألة الصفات الإلهية، الدكتور محمد قمر الدولة، رسالة دكتوراه من كلية أصول الدين بطنطا، تحت إشراف الأستاذ الدكتور: محمد إبراهيم الخولي، والأستاذ الدكتور: أحمد عبد العال الجغاوي، غير منشورة.

64-بين الفلاسفة والمتكلمين، الأستاذ الدكتور: إسماعيل محمد إسماعيل، مطبعة الريس بفاقوس، 2001م.

65-البيهقي وموقفه من الإلهيات، الدكتور: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الثانية، 2002م.

(حرف التاء)

66-تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، ت: 1205هـ، مطبعة حكومة الكويت، الثانية، 1987م.

67-تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، شمس الدين الذهبي، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الأولى، 2003م.

68-تاريخ الرسل والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ت: 310هـ، دار التراث، بيروت، الثانية، 1387 هـ.

69-تاريخ العالم الإغريقي وحضارته من أقدم عصوره حتى عام 322 ق. م. الدكتور: فوزي مكاوي، دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء، الأولى، 1980م.

70-تاريخ الفكر الديني الجاهلي، الدكتور: محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربي، الرابعة، 1994م.

71-تاريخ المذاهب الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

72-تاريخ المشرق، ماسبيرو، ترجمة: أحمد زكي، المطبعة الأميرية ببولاق، الأولى، 1897م.

73-تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ت:463هـ، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الأولى، 2002م.

74-تاريخ دمشق، الحافظ: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر ت: 571هـ، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م.

75-تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ترجمة الدكتور: حسن كمال، مراجعة وتصحيح: محمد حسنين الغمراوي، مكتبة مدبولي، الثانية، 1996م.

76-تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون النسفي الماتريدي ت 508هـ، تحقيق الدكتور: محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الزهرية للتراث، الأولى، 2011م.

77-تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ، تحقيق: محمد علي النجار، مراجعة: علي محمد البجاوي، المكتبة العلمية، بيروت.

78-التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني، ت: 471هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان، الأولى، 1983م.

79-تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، ت: 571هـ، تحقيق: الإمام محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 2010م.

80-التجسد الإلهي في تعليم كرلس الكبير، الأب متى المسكين، دير القديس أنبا مقار، الثانية، 1988م.

81-التجسيم عند المسلمين مذهب الكرامية، الدكتورة: سهير محمد مختار، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر، 1971م.

82-التجسيم عند اليهود والنصارى وأثر ذلك على الكرّامية والحشوية، الدكتور: سعيد الهواري، رسالة دكتوراه من كلية أصول الدين بالمنصورة، تحت إشراف شيخنا الأستاذ الدكتور: حامد علي الخولي، غير منشورة.

83-التجسيم في الفكر الإسلامي، الدكتور: صهيب السقار، رسالة دكتوراه في علم الكلام من جامعة بغداد، غير منشورة.

84-تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين محمود بن محمد الرازي، ت: 766هـ، المطبعة الأزهرية، الأولى، 1311هـ.

85-تحريم النظر في كتب الكلام، ابن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الرحمن دمشقية، عالم الكتب، الرياض، الأولى، 1990م.

86-تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي، ت: 742هـ، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي، الثانية، 1983م.

87-التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، فالح بن مهدي بن سعد بن مبارك آل مهدي الدوسري، ت: 1392هـ، تحقيق الدكتور: عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار الوطن، الأولى، 1414هـ.

88-التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، ابن تيمية، تحقيق: الدكتور: محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، السادسة، 2000م.

89-تذكرة الحفاظ، شمس الدين الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الأولى، 1998م.

90-ترتيب المدارك وتقريب المسالك، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ت: 544هـ، تحقيق سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، الأولى، 1982م.

91-التسعينية، الإمام ابن تيمية، تحقيق الدكتور: محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الأولى، 1999م.

92-التسلسل في الفكر الإسلامي وأثره في المباحث العقدية، الدكتور فتحي عبد الرحمن الحوفي، رسالة دكتوراه غير منشورة من كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمود عثمان، وأستاذنا وشيخنا الأستاذ الدكتور إسماعيل محمد إسماعيل.

93-تسهيل العقيدة الإسلامية، عبد الله الجبرين، دار العصيمي للنشر والتوزيع، الثانية.

94-تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: د. عاصم بن عبدالله القريوتي، مكتبة المنار، عمان، الأولى، 1983م.

95-التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، ت: 816هـ، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، بدون.

96-تعقيبات على كتاب السلفية ليست مذهبًا، الدكتور صالح الفوزان، دار الوطن للنشر، الثانية، 1411هـ.

97-التعليق المختصر على القصيدة النونية المسماة الكافية الشافية، الدكتور صالح الفوزان، أشرف على طبعه: عبد السلام بن عبد السلام السليمان، الأولى، 1424 هـ.

98-تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الثالثة، 1995م.

99-التعليقات الزكية على العقيدة الواسطية، عبد الله الجبرين، تحقيق: علي بن حسين أبو لوز، دار الوطن للنشر، الرياض، الأولى، 1998م.

100-التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، شركة ماستر ميديا، المعادي، مصر، بدون.

101-تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، ت: 774هـ، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، الأولى، 1419 هـ.

102-تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

103-تفسير سورة الإخلاص، ابن تيمية، تقديم الدكتور: محمد عبد المنعم خفاجي، تصحيح الشيخ: طه يوسف شاهين، دار الطباعة المحمدية.

104-تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى، ت: 150هـ، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، دار إحياء التراث، بيروت، الأولى، 2002م.

105-تقريب التهذيب، الحافظ ابن حجر، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، الأولى، 1986م.

106-تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكري، ابن تيمية، تحقيق: محمد علي عجال، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، الأولى ، 1417هـ.

107-التمهيد لشرح كتاب التوحيد، صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، دار التوحيد، الأولى، 2003م.

108-التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، تحقيق: جيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، الأولى، 1986م.

109-التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، ت: 463هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 هـ.

110-التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، الإمام: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المَلَطي العسقلاني، ت: 377هـ، تحقيق الأستاذ: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

111-التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي اليماني، ت: 1386هـ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الثانية، 1986م.

112-تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الأولى، 1908م.

113-تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي، ت: 742هـ، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 1980م.

114-تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، ت: 370هـ، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، الأولى، 2001م.

115-التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، ت: 311هـ، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد، الرياض، الخامسة، 1994م.

116-التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي، ت: 395هـ، تحقيق: الدكتور علي بن محمد ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الأولى، 2002م.

117-تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الأولى، 2002م.

(حرف الجيم)

118-جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، ت: 310هـ، تحقيق الأستاذ: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الأولى، 2000م.

119-جامع المسائل، ابن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الأولى، 1422 هـ.

120-الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، الدكتور: محمد البهي، مكتبة وهبة، السادسة، 1982م.

121-الجديد في شرح كتاب التوحيد، محمد بن عبد العزيز القرعاوي، مكتبة السوادي، جدة، السعودية، بدون.

122-الجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم، ت: 327هـ، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الأولى، 1952م.

123-جمع الجوامع في أصول الفقه، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، الثانية، 2003م.

124-جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، ت: 321هـ، تحقيق الدكتور: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، الأولى، 1987م.

125-الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن، دار العاصمة، السعودية الثانية، 1999م.

126-الجوهر المنظم في زيارة القبر الشريف النبوي المكرم، الإمام أحمد بن حجر الهيتمي، دار جوامع الكلم.

(حرف الحاء)

127-حاشية الشرقاوي على أم البراهين، الشيخ عبد الله الشرقاوي، ت: 1227هـ، مصطفى البابي الحلبي، 1338هـ .

128-حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، المُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِى وكِفَايةُ الرَّاضِى عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي، ت: 1069هـ، دار صادر، بيروت.

129-حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية، الشيخ أحمد الصاوي، ت: 1175هـ، مصطفى البابي الحلبي، بدون.

130-الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، ت: 535هـ، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية ، الرياض، الثانية، 1999م.

131-حضارات الهند، غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، الأولى، 2009م.

132-الحضارة المصرية القديمة، الدكتور: محمد بيومي مهران، دار المعرفة الجامعية، الرابعة، 1989م.

133-حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، الأستاذ عباس محمود العقاد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

134-الحقائق الجلية في الرد على ابن تيمية فيما أورده في الفتوى الحموية، أحمد بن يحيى بن إسماعيل بن جهبل، ت: 733هـ، تحقيق الأستاذ الدكتور طه حبيشي، مطبعة الفجر الجديد، 1987م.

135-الحور العين، نشوان بن سعيد الحميري، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1948م.

(حرف الخاء)

136-خريدة القصر وجريدة العصر، عماد الدين الكاتب الأصبهاني، محمد بن محمد صفي الدين بن نفيس الدين حامد بن أله، أبو عبد الله، ت: 597هـ، قسم شعراء مصر، نشره الأستاذ أحمد أمين وآخرين، دار الكتب والوثائق القومية، 2005م.

137-الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، الدكتور أحمد عجيبة، دار الآفاق العربية.

(حرف الدال)

138-دائرة معارف القرن العشرين، الأستاذ محمد فريد وجدي، دار الفكر، بيروت.

139-درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الثانية، 1991م.

140-دراسات في الأديان القديمة، الدكتور: أحمد عجيبة، دار الأفاق العربية، الأولى 2004م.

141-الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، الثانية، 1972م.

142-دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، عرّب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 2000م.

143-دعاوي المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، دار الوطن، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1412هـ.

144-دعاوي المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد، د. عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، الأولى، 1424 هـ.

145-دعوة التوحيد، الدكتور محمد خليل هرّاس، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1986م.

146-دفاع أهل السنة والإيمان عن حديث خلقَ آدم على صورة الرحمن، عبد الله بن محمد الدويش، دار العليان، الأولى، 1990م.

147-دفع شبهة التشبيه، الإمام عبد الرحمن أبو الحسن الجوزي، ت: 597هـ، تحقيق وتعليق، الأستاذ: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 2010م.

148-دفع شبه من شبّه وتمرّد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد، تقي الدين أبو بكر الحصني الشافعي، ت: 829هـ، تحقيق: عبد الواحد مصطفى، دار المصطفى، الأولى، 2003م.

149-دور اليهود في إفساد العقيدة الإلهية والآثار التي ترتبت على ذلك، حسن محمد إبراهيم، رسالة ماجستير من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، فرع العقيدة، بمكة المكرمة، بإشراف الشيخ: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، 1985م.

(حرف الذال)

150-الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت: 684هـ، تحقيق الدكتور: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الأولى، 1994م.

151-ذم التأويل، ابن قدامة المقدسي، ت: 620هـ، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، الأولى، 1994م.

(حرف الراء)

152-رجال الفكر والدعوة في الإسلام - ابن تيمية، أبو الحسن الندوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الأولى، 2000م.

153-الرد على الجهمية، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي، ت: 395هـ، تحقيق الدكتور علي محمد ناصر الفقيهي، المكتبة الأثرية باكستان، الثانية، 1982م.

154-الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، الثانية، 1995م.

155- رسالة الحدود ضمن رسائل في الحكمة والطبيعيات، الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا، ت: 428هـ، مطبعة الجوائب قسطنطينية، الأولى، 1298هـ.

156-رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: الدكتور: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1413هـ.

157-رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها، عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الولي بن عبد السلام، بهاء الدين الإخميمي المَراغي، ت: 764هـ، تحقيق الأستاذ: سعيد عبد اللطيف فودة، الأولى، 1998م.

158-رسائل في العقيدة، حماد الأنصاري، مكتبة الفرقان، بدون.

159-روائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ت: 795هـ، جمع وترتيب: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة، السعودية، الأولى، 2001م.

160-روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي ت: 1270هـ، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1415 هـ.

161-روح عظيم المهاتما غاندي، عباس محمود العقاد، شركة فن الطباعة، بدون

162-الرَّوضُ البَاسمْ في الذِّبِّ عَنْ سُنَّةِ أبي القَاسِم، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، ت: 840هـ، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

163-الروض المعطار في خبر الأقطار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحِميرى، ت: 900هـ، تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الثانية، 1980م.

164-روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن قدامة المقدسي، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الثانية، 2002م.

165-رؤية الله، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، ت: 385هـ، تحقيق: إبراهيم محمد العلي، وأحمد فخري الرفاعي، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن،1990م.

(حرف الزاي)

166-زرادشت والزرادشتية، الدكتور الشفيع الماحي أحمد، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية الحادية والعشرون، 2001م.

167-زهرة التفاسير، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

(حرف السين)

168-سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني، ت: 1420هـ، دار المعارف، الرياض، الأولى، 1992م.

169-السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، الأولى، 1988م.

170-السنة، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي، ت: 311هـ، تحقيق: د. عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، الأولى، 1989م.

171-السنة، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، ت: 287هـ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الأولى، 1400هـ.

172-سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد، ت: 273هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

173-سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، ت: 279هـ، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

174-سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي، ت: 255هـ، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الأولى، 2000م.

175-سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ت: 748هـ، دار الحديث، القاهرة، 2006م.

176-السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تقي الدين السبكي، ت: 756هـ، تحقيق الأستاذ: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون.

(**حرف الشين**)

177-الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، ت: 478هـ، تحقيق الدكتور: علي سامي النشار وآخرين، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1969م.

178-شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، ت: 415 هـ، تحقيق الدكتور: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، بدون.

179-شرح الرسالة التدمرية، محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار أطلس الخضراء، الأولى، 2004م.

180-شرح العقيدة السفارينية - الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، مدار الوطن للنشر، الرياض، الأولى، 1426هـ.

181-شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي، ت: 792هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، العاشرة، 1997م.

182-شرح العقيدة الواسطية، الدكتور محمد خليل هرّاس، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الثالثة، 1415 هـ.

183-شرح العقيدة الواسطية، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، تحقيق: سعد فواز الصميل، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، الخامسة، 1419هـ.

184-شرح القصيدة النونية لابن قيم الجوزية، الدكتور محمد خليل هرّاس، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، 2003م.

185- شرح المقاصد، الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله، الشهير بسعد الدين التفتازاني، ت: 793هـ، تحقيق الدكتور: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب بيروت، الثانية، 1998م.

186- شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ت: 816 هـ، دار الكتب العلمية بيروت، الأولى، 1998م.

187-شرح حديث النزول، ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الخامسة، 1977م.

188-شرح رياض الصالحين، ابن عثيمين، دار الوطن للنشر، الرياض، 1426هـ.

189-شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الدكتور: عبد الله بن محمد الغنيمان، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الأولى، 1405 هـ.

190-شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني، ت: 573هـ، تحقيق الدكتور: حسين بن عبد الله العمري وآخرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الأولى، 1999م.

191-الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية، مرعي بن يوسف بن أبى بكر بن أحمد الكرمى المقدسي الحنبلى، ت: 1033هـ، المحقق: نجم عبد الرحمن خلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 1404هـ.

(حرف الصاد)

192-صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي، ت: 821هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

193-صحيح الأدب المفرد، الإمام: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، حقق أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: دار الصديق للنشر والتوزيع، الرابعة، 1997م.

194-صحيح الإمام مسلم المسمى: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ ، الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت: 261هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

195-صحيح البخاري المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، ت: 256هـ تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة.

196-الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه، محمد أمان الجامي، المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الأولى، 1408هـ.

197-الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة، الدكتور: محمد عياش الكبيسي، المكتب المصري الحديث، مصر، الأولى، بدون.

198-صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة، علوي بن عبد القادر السَّقَّاف، الدرر السنية، دار الهجرة، الثالثة، 2006م.

199-صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها، عبد القادر بن محمد الغامدي الجعيدي، دار البيان الحديثة.

200-الصلة بين التصوف والتشيع، الدكتور: كامل مصطفى الشيبي، دار الأندلس، بيروت، الثالثة، ١٩٨٢م.

201-الصمت وآداب اللسان أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا، ت: 281هـ، تحقيق: أبي إسحاق الحويني، دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى، 1410هـ.

202-الصواعق الشديدة على أتباع الهيئة الجديدة، حمود بن عبد الله التويجري، الطبعة الأولى 1388هـ، بدون ذكر اسم المطبعة.

(حرف الضاد)

203-الضعفاء والمتروكون، ابن الجوزي، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1406هـ،

204-الضعفاء والمتروكون، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، ت: 385هـ، تحقيق: موفق بن عد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، الأولى، 1994م.

205-الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق، سليمان بن سحمان بن مصلح بن حمدان، تحقيق: عبد السلام بن برجس بن ناصر بن عبد الكريم، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، المملكة العربية السعودية، الخامسة، 1992م.

(حرف الطاء)

206-الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد، كمال الدين أبو الفضل جعفر بن ثعلب الإدفوي، الشافعي، ت: 748هـ، مطبعة الجمالية بمصر، الأولى، 1339هـ.

207-طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، ت: 526هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.

208-طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ت: 771هـ، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الثانية، 1992م.

209-الطبقات الكبرى، لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد، ت: 230هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1990م.

210-طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: سوسنة ديفلد ثلزر، بيروت، لبنان، 1961م.

211-طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي، ت: 806هـ، دار إحياء التراث العربي.

212-طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، القاضي ناصر الدين البيضاوي، ت: 685، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل بيروت، الأولى، 1998م.

(حرف العين)

213-العبر في خبر من غبر، شمس الدين الذهبي، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.

214-عثمان بن سعيد الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف، محمد محمود أبو رحيم، بإشراف الشيخ: كمال هاشم نجا، عام 1983م، والرسالة غير منشورة.

215-العرش وما رُوِي فيه، أبو جعفر محمد بن عثمان بن أبي شيبة العبسي، ت: 297هـ، تحقيق الدكتور: محمد بن خليفة بن علي التميمي، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، الأولى، 1998م.

216-العرش، شمس الدين الذهبي، تحقيق الدكتور: محمد بن خليفة بن علي التميمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الثانية، 2003م.

217-العظمة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني، ت: 369هـ، تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، الأولى، 1408هـ.

218-عقيدة السلف وأصحاب الحديث، أبو عثمان بن إسماعيل الصابوني، ت: 449هـ، تحقيق: أبو اليمين المنصوري، دار المنهاج، القاهرة، الأولى، 2003م.

219-عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود التويجري، دار اللواء، الرياض، الثانية، 1989م.

220-العلل الواردة في الأحاديث النبوية، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، ت: 385هـ، تحقيق وتخريج الدكتور: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، الأولى، 1985م.

221-علم الكلام ومدارسه، الدكتور: فيصل بدير عون، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، 1982م.

222-العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، شمس الدين الذهبي، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الأولى، 1995م، وطبعة أخرى تحقيق: حسن السقاف، دار الإمام الرواس، بيروت، الثالثة، 2007م.

223-العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: 175هـ، تحقيق الدكتور: مهدي المخزومي، والدكتور: إبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس، بدون.

224-عيون الرسائل والأجوبة على المسائل، عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب آل الشيخ، ت: 1293هـ، تحقيق: حسين محمد بوا، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 2000م.

(حرف الفاء)

225-الفتاوي الكبرى، ابن تيمية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الأولى، 1987م.

226-فتاوي ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، إعداد: وليد بن إدريس بن منسي، والسعيد بن صابر عبده، دار الفضيلة، الرياض، الأولى، 1997م.

227-فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن رجب الحنبلي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، الأولى، 1996م.

228-فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت.

229-فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، السابعة، 1957م.

230-الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيمية، تحقيق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الرياض، الثانية، 2004م.

231-فجر الإسلام، الأستاذ: أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، العاشرة، 1969م.

232-الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي، ت: 429هـ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الثانية، 1977م.

233-فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، الشيخ سلامة القضاعي العزّامي الشافعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

234-الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، ت: 395هـ، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون.

235-الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، ت: 456هـ، مكتبة الخانجي.

236-الفلسفة الشرقية، الدكتور: محمد غلاب، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، 1938م.

237-فلسفة الغفران، القس عوض سمعان، المكتبة التجارية القاهرة.

238-الفنديداد، زرادشت، نقله إلى العربية من الفرنسية الدكتور: داود الجلبي، دار ناراس للطباعة والنشر، الثانية، 2001م.

239-الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعروف بابن النديم، ت: 438هـ، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، لبنان، الثانية، 1997م.

(**حرف القاف**)

240-القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت: 817ه، مؤسسة الرسالة، الثانية، 2005م.

241-قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين، كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري، راجعه وقدم له: الدكتور سفر الحوالي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، الأولى، 2001م.

242-قدوم كتائب الجهاد لغزو أهل الزندقة والإلحاد، عبد العزيز بن فيصل الراجحي، تقديم صالح الفوزان، دار الصميعي، الرياض، الأولى، 1998م.

243-قصة الحضارة، ويليام جيمس ديورَانت، ت: 1981م، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1988م.

244-قضية الصفات الإلهية وأثرها في تشعب المذاهب واختلاف الفرق، الأستاذ الدكتور حسن محرم الحويني، دار الهدى للطباعة، 1986م.

245-قمع الدجاجلة الطاعنين في معتقد أئمة الإسلام الحنابلة، عبد العزيز بن فيصل الراجحي، مطابع الحميضي، الرياض، الأولى، 1424 هـ.

246-القول المبين في إثبات الصورة لرب العالمين، سليمان بن ناصر العلوان، دار الأنصار، الأولى، 1993م.

247-القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، السعودية، الثانية, 1424هـ.

(**حرف الكاف**)

248-الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، شمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، جدة، الأولى، 1992م.

249-الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، ت: 630هـ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى، 1997م.

250-كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي، ت: 1206هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية.

251-كتاب السنة، عبد الله بن أحمد، تحقيق ودراسة الدكتور: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار عالم الكتب، الرياض، الرابعة، 1996م.

252-الكتاب المقدس، العهد القديم، دار المشرق بيروت، الثالثة، 1994م.

253-كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، ت: 1158 هـ، تحقيق الدكتور: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون الأولى، 1996م.

254-الكليات، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، ت: 1094هـ، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت. الثانية، 1998م.

255-الكنز المرصود في قواعد التلمود، الدكتور: روهلنج، ترجمة الدكتور: يوسف نصر، مطبعة المعارف بالفجالة، الأولى، 1899م.

256-الكواكب الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، مرعي الكرمي الحنبلي، منشور ضمن رسائل جمعها الدكتور: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، الأولى، 2005م.

(حرف اللام)

257-اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ت: 911هـ، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1996م.

258-اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي، ت: 616هـ، تحقيق: د. عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، الأولى، 1995م.

259-لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري ت: 711هـ، دار المعارف، بدون.

260-لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ت: 852هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، الثانية، 1971م.

261-اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، الإمام أبو الحسن الأشعري، تحقيق الدكتور: حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955م.

262-لمعة الاعتقاد، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، ت: 620هـ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، الثانية، 2000م.

263-الله، الأستاذ عباس محمود العقاد، المكتبة العصرية، بدون.

(حرف الميم)

264-المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى للعلامة محمد صالح العثيمين، كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري، دار ابن حزم، الأولى، 2002م.

265-مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، المتوفى: 807هـ، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994م.

266-مجمل اعتقاد أئمة السلف، عبد الله بن عبد المحسن بن عبد الرحمن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الثانية، 1417هـ.

267-مجموع الفتاوي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ت: 728هـ، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م.

268-مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، الشيخ: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ت 1420هـ، تحقيق: أشرف على جمعه، دار القاسم للنشر، الأولى، 1420هـ.

269-مجموع فتاوي ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الشيخ: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ت1421هـ، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، الطبعة: الأخيرة، 1413 هـ.

270-مجموعة رسائل الغزالي، حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: 505هـ، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون.

271-محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، ت: 1332هـ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1997م.

272-المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، ت: 458 هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 2000م.

273-مختصر العلو للعلي الغفار للذهبي، اختصره: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلام، الثانية، 1991م.

274-المدخل إلى العهد الجديد، الدكتور: فهيم عزيز، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، بدون.

275-المدخل إلى علم الكلام ، الدكتور حسن الشافعي، دار السلام، الأولى، 1998م.

276-المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، الدكتور محمد عبد الستار نصّار، دار الأنصار، الأولى، 1979م.

277-مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، ت: 768هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1997م.

278-مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ابن حزم، ومنشور معه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الثالثة، 1982م.

279-مسائل الإمام ابن باز، عبد الله بن مانع، دار التدمرية، الرياض، الأولى، 2007م.

280-المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري، ت: 405هـ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1990م.

281-مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ت: 241هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الأولى، 2001م.

282-مسند الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي الأسدي الحميدي المكي، ت: 219هـ، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الدَّارَانيّ، دار السقا، دمشق، سوريا، الأولى، 1996م.

283-المسيحية للدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، العاشرة، 1998م.

284-المشترك وضعًا والمفترق صقعًا، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: 626هـ، عالم الكتب، الثانية، 1986م.

285-مشكل الحديث وبيانه، محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر، ت: 406هـ، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، الثانية، 1985م.

286-المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، ت: 770هـ، مكتبة لبنان، الأولى 1987م.

287-مصنف عبد الرزاق، الحافظ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت: 211هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الثانية، 1983م.

288-المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، ت: 235هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 1409هـ.

289-المطالب العالية من العلم الإلهيّ، الإمام فخر الدّين الرازي، تحقيق الدّكتور أحمد حجازي السّقا، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، الأولى، 1987م.

290-مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، ت: 749هـ، دار الكتبي، بدون.

291-معارج القدس في مدراج معرفة النفس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: 505هـ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الثانية، 1975م.

292-معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمَّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ الجيزاني، دار ابن الجوزي، الخامسة، 1427 هـ.

293-معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، محمد بن خليفة التميمي، أضواء السلف، الرياض، الأولى 1999م.

294-المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ترجمة الدكتور: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة الدكتور: عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة عدد 173، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت.

295-معجم اللغة العربية المعاصرة، الدكتور: أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب، الأولى، 2008م.

296-معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، بكر أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، الثالثة، 1996م.

297-معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت: 395هـ، تحقيق الدكتور: عبد السلام هارون، دار الفكر، بدون.

298-معيار العلم، الإمام الغزالي، تحقيق الدكتور: سليمان دنيا، دار المعارف، 1961م.

299-المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي، ت415هـ، تحقيق الأستاذ: محمود الخضيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

300-المغني في الضعفاء، الذهبي، تحقيق الدكتور نور الدين عتر, دار المعارف، حلب، 1391هـ.

301-مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، ت: 606هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الثالثة، 1420 هـ.

302-المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ت 502هـ، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون.

303-المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور: جواد علي، دار الساقي، الرابعة، 2001م.

304-المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العبَّاس أحمَدُ بنُ عُمَرَ بنِ إبراهيمَ القرطبيُّ، ت: 656ه، دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، الأولى 1996م.

305-مقارنات الأديان: الديانات القديمة، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بدون.

306-مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري ت 324 هـ، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية الأولى، 2005م، وطبعة: هلموت ريتر، الثالثة، 1980م.

307-المقالات السنية في كشف ضلالات ابن تيمية، الشيخ عبد الله الهرري الحبشي، دار المشاريع، السابعة، 2007م.

308-مقالات الكوثري، الشيخ محمد زاهد الكوثري، ت: 1371هـ، المكتبة التوفيقية، بدون.

309-مقالات وفتاوى الشيخ يوسف الدجوي، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية 1981م.

310-المقولات بين الفلاسفة والمتكلمين، الدكتور: محمد رمضان عبد الله، بحث منشور في مجلة كلية الإمام الأعظم ببغداد، العدد الأول، 1972م.

311-الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: 548هـ، مؤسسة الحلبي.

312-مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزُّرْقاني، ت: 1367هـ، عيسى البابي الحلبي.

313-المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ت: 597هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 1992م.

314-منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين ابن تيمية، تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الأولى، 1986م.

315-المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت: 676هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

316-منهج الأشاعرة في العقيدة، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1984م.

317-منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، الدكتور: تامر محمود متولي، دار ماجد عسيري، الأولى، 2004م.

318-المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقريزي، ت: 845هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

319- المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ت: 756هـ، عالم الكتب بيروت، بدون.

320-موسوعة الأديان القديمة، الدكتور كامل سعفان، دار الندى، الأولى 1999م.

321-موسوعة محمد ناصر الدين الألباني في العقيدة، محمد ناصر الدين الألباني، ت: 1420هـ، جمعها: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء، الأولى، 2010م.

322-الموقع الرسمي للدكتور عبد الكريم بن عبد الله الخضيري على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، وهذا عنوانه: **http://www.khudheir.com/**

323-الموقع الرسمي للدكتور: عبد العزيز الراجحي على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، وهذا عنوانه: **http://shrajhi.com/?**

324-موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الدكتور: عبد الرحمن بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، الأولى، 1995م.

325-موقف ابن قتيبة من عقيدة السلف، علي بن نفيع العلياني، رسالة ماجستير من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، تحت إشراف الدكتور: عبد العزيز عبيد، 1400هـ.

326-موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين دراسة نقدية لمنهج ابن تيمية، الدكتور: محمد عبد الفضيل القوصي، دار البصائر، الأولى، 2004م.

327-ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ت: 748هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الأولى، 1963م.

(حرف النون)

328-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور: علي سامي النشار، دار المعارف، الثامنة، بدون.

329-نشوان بن سعيد الحميري وجهوده اللغوية، الدكتور: عبد الحكيم عبد الله غالب جهيلان، رسالة دكتوراه كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى عام 1993م. غير منشورة.

330-نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، تحقيق: محمد حامد الفقي، الأولى، بيروت 1358هـ، وطبعة أخرى بتحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الأولى، 1998م.

331-نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه: ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، الأولى، 2009م.

332-النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، ابن الأثير، ت: 606هـ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.

(حرف الهاء)

333-هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، ت: 751هـ، تحقيق: محمد أحمد الحاج، دار القلم، دار الشامية، جدة، الأولى، 1996م.

(حرف الواو)

334-الوابل الصيب من الكلم الطيب، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، ت: 751هـ، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، الثالثة، 1999م.

335-الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، ت: 764هـ، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث بيروت، 2000م.

فهرست الموضوعات

الموضـــــــوع **الصفحة**